Richard Rothe's

Vorlesungen

über

Kirchengeschichte

und

Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens.

Herausgegeben

von

D. H. Weingarten,
ord. Professor der Theologie an der Universität Marburg.

Erster Theil.

Die katholische oder kirchliche Zeit.

Heidelberg.
Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1875.

Vorrede.

Als Rothe sich anschickte, von Bonn nach Heidelberg zurückzukehren aber auf den Lehrstuhl der Kirchengeschichte, als Nachfolger Ullmann's, schrieb er an den die Verhandlungen einleitenden Freund, Umbreit, nach Ueberwindung der ersten Bedenken: er könne doch nicht sagen, „daß wir geschiedene Leute sind, die historische Theologie und ich. Sie ist meine erste wissenschaftliche Liebe, der ich auch gewiß für immer treu geblieben wäre, wenn nicht die äußeren Verhältnisse uns mehr auseinander gebracht hätten. Als ich zuerst an die akademische Laufbahn dachte, war es sofort der Gedanke an den Kirchenhistoriker, und ein anderes Augenmerk habe ich auch wissenschaftlich nicht gehabt, bis ich zu Euch kam. Wäre ich 1837 von Euch für eine Professur der historischen Theologie berufen worden, so wäre mir das ungleich erwünschter gewesen, als die mir damals übertragene Stellung. Denn während meiner neun Wittenberger Jahre waren meine Studien und mein Lehramt beinahe ausschließend der historischen Seite der Theologie gewidmet.“ Sollte er nach Heidelberg kommen, so werde er den Muth haben, auf seine alten Tage sich nagelneue Hefte anzulegen und Kirchen- und Dogmengeschichte zu dociren, was Lust und Liebe zur Sache angeht, trotz Einem.*) Rothe hat dann die Kirchengeschichte, wie sie ihm alle Tage lieber gewor-

*) Vgl. den Brief v. 18. Sept. 1853 bei Fr. Nippold, Richard Rothe 1874, 2, 370.

den*), acht mal vorgetragen, in je drei Semestern, den ersten Theil bis Gregor VII., den zweiten bis zum westphälischen Frieden, diese beiden sechsstündig, den dritten Theil vierstündig. Das von ihm hinterlassene Heft dieser Vorlesungen enthält zwar keine directen Andeutungen darüber, wann es geschrieben ist; der ganze innere Charakter aber, Angaben der Literatur wie ersichtlich spätere Einfügungen und Verbesserungen rechtfertigen die Annahme, daß es schon dem ersten Vortrag zu Grunde gelegen hat, also in der Zeit etwa vom October 1854 bis zum Schluß des Wintersemesters 1855 auf 56 entstanden ist.

Außer diesen Vorlesungen fand sich aber in Rothe's Nachlaß noch zahlreiches andere, für seine Studien und seine Entwicklung höchst bedeutsames kirchenhistorisches Material.

Zunächst in wörtlicher und sorgfältiger Ausarbeitung die Vorträge, die er als Gesandtschaftsprediger in Rom dem vertrauten Freundeskreise von evangelischen Künstlern gehalten hat, welche sich, fünfzehn bis sechszehn an der Zahl, im Winter 1824 Dienstags und Freitags Abends in seinem Hause zu jenen Abendandachten voll Frömmigkeit und Geist zusammenfanden, wie sie ein Rothe leiten konnte.**) Dreizehn Bogen, der Umschlag beschrieben mit Auszügen aus Thomas a Kempis und Arndt's Paradiesgärtlein, mit dem Text für fünfzehn Vorträge, den ersten vom 10. Februar, den letzten vom 30. April 1824; in 50 Paragraphen die Geschichte der Kirche vom Pfingstfest bis zur Zeit des Decius.

Doch erst die Lehrjahre der Wittenberger Seminarprofessur (1828–1837) haben Rothe's wissenschaftliche Selbstständigkeit begründet.

Mit welchem fast unermeßlichen Fleiß er sich damals in die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche hineingearbeitet hat, ersieht man aus der dreifachen Bearbeitung, in der uns das erste und wichtigste seiner dortigen Collegien erhalten ist, die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Am umfangreichsten ist der starke Quartband von 117 eng geschriebenen Bogen, auf dessen Umschlag die Aufschrift steht:

*) Brief an Hahn, vom 3. Febr. 1856, bei Nippold, 2, 450.
**) Vgl. Rothe's Schilderung bei Nippold, 1, 358f.

Vorlesungen über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. No. 13^b X." Sie erstrecken sich auf die drei ersten Jahrhunderte der Kirche. — Ein zweites Heft, gegen 50 Bogen, nicht gleichmäßig beschrieben, auch nicht durchweg paginirt, zum Theil lose Blätter und Entwürfe, mit der Aufschrift „Geschichte der christlichen Kirche als solcher. No. 12^a" enthält eine mannichfach verbesserte Redaction bedeutender Partien des erstgenannten Heftes, doch überwiegend nur diejenigen, welche Rothe hernach in seinen „Anfängen der christlichen Kirche und ihre Verfassung" (1837), fast durchweg in wörtlicher Uebereinstimmung mit diesem zweiten Heft veröffentlicht hat, das somit gewissermaßen das Manuscript dieses seines ersten, Epoche machenden Werkes repräsentirt.

Daß beide Hefte noch vor der Uebersiedlung Rothe's nach Heidelberg abgeschlossen sind, ergiebt sich zweifellos daraus, daß in ihnen kein Buch erwähnt wird, das nach dem Jahr 1837 erschienen ist, auch nichts von Rothe's eigenen Druckwerken. Eine nähere Bestimmung des Jahres ist, da sich von Rothe's Hand gar keine Daten finden, kaum möglich; nur eine Anmerkung in dem zweiten Heft läßt vielleicht einen Schluß zu. Bogen I, S. 6 hat Rothe, offenbar später, am Rande nur ganz kurz hinzugeschrieben: „Baur mit Rücksicht auch auf Kist." Es bezieht sich dies, wie aus der Vergleichung mit den „Anfängen" S. 180 und S. 193. Anm. hervorgeht, auf Baur's 1835 erschienene Schrift über die Pastoralbriefe, und auf eine, Rothe erst aus Illgens Zeitschrift 1833 bekannt gewordene Abhandlung des Leidener Theologen. Wenn also die Vorlesungen selbst bei der ersten Abfassung die hernach in den „Anfängen" so ausführlich besprochenen Ansichten von Baur und Kist über das neutestamentliche Presbyterat noch nicht berücksichtigt haben, so sind sie vor 1833 niedergeschrieben; denn Bedeutungsvolles zu ignoriren, war nicht Rothe's fast mühselig gewissenhafte Art.

Ein drittes Heft endlich, von 114 Bogen, die „Geschichte des religiösen Geistes und Lebens. No. 13^a X", bis zur Reformation, ist nach den darin verwertheten Werken — Hurter, erschienen 1834, Flathe 1835 und 1836 — jedenfalls in den letzten Jahren der Wittenberger Amtsthätigkeit entstanden.

Ein besonderes Interesse aber erhalten jene Vorlesungen über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens gegenüber der Schlußbemerkung Rothe's in der Vorrede zu den „Anfängen": „das Material des zweiten Bandes liegt vollständig verarbeitet bereit, und wartet nur auf die Redaction für den Druck." Denn wie die drei Bücher der „Anfänge" — das Verhältniß der Kirche zum Christenthum an sich betrachtet, die Entstehung der christlichen Kirche, die Entwicklung des Begriffs der christlichen Kirche in ihrem ersten Stadium — durchweg mit den entsprechenden Parthien jener Vorlesungen übereinstimmen, in Text, Citaten und Anmerkungen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die in den „Anfängen" noch nicht enthaltenen Capitel dieses Collegs, über Dogma, Cultus, religiöses Leben u. a., den zweiten Band der „Anfänge" würden gebildet haben. Ein großer Theil dieses von Rothe einst verheißenen zweiten Bandes erscheint somit in den nachfolgenden Bogen; namentlich die „Ideen zu einer Geschichte der christlichen Theologie in den drei ersten Jahrhunderten"*), und die Untersuchungen über die Ausbildung der kirchlichen Verfassung derselben Zeit — beides Lieblingsbeschäftigungen Rothe's. Freilich den gesammten Inhalt jener Vorlesungen zum Abdruck zu bringen, namentlich die Geschichte des Cultus, verbot sich zunächst durch den Umfang, der dem der „Anfänge" gleichgekommen wäre; und zudem hatte hier Rothe überwiegend aus Bingham geschöpft.

Rothe's Freunde haben wohl die Frage erwogen, ob man jetzt noch ein Recht habe, jene Wittenberger Studien zu veröffentlichen, die von der Gegenwart durch mehr als ein Menschenalter geschieden sind, und angesichts aller Arbeiten der letzten Decennien, die einen völligen Umschwung auf dem Gebiete der Kirchengeschichte herbeigeführt haben? Welch veränderte Gestalt erhält nicht schon allein die Geschichte des kirchlichen Lebens durch die archäologischen und allgemein religionsgeschichtlichen Fortschritte! Und dennoch, namentlich Rothe's selbststän-

---

*) Mit denen sich Rothe lange getragen. Vgl. den Brief vom 11. Febr. 1829 bei Nippold 2, 14.

dige Charakteristiken der inneren religiösen Entwicklungen des Christenthums, seine Darstellungen aus Geist und Leben der Kirchengeschichte enthalten so reiches Material von bleibendem Werth, daß eine Veröffentlichung derselben sowohl der Pietät gegen einen der eigenartigsten, frömmsten und freiesten Theologen der Gegenwart entsprechen konnte, als auch zu allgemeiner wissenschaftlicher Förderung gereichen.

Dem Vertrauen, das mir von hochverehrten Heidelberger Facultätsgenossen und Freunden Rothe's, wie von seinem befreundeten Verleger in der Aufforderung, die Herausgabe zu übernehmen, entgegengebracht wurde, glaubte ich mich nicht entziehen zu dürfen. Ueber die Grundsätze, nach denen ich verfahren bin, bemerke ich Folgendes. Da die Wittenberger und die Heidelberger Vorlesungen in Stoff und Form sich vielfach berühren, war die Einfügung jener älteren in diese späteren von selbst geboten. Ich habe sie gewissenhaft versucht. Was schon in den „Anfängen" gedruckt war, oder was Rothe später vor allem aus Gieseler und Hase in sein Colleg herübergenommen hat, ist, soweit es nicht des Zusammenhangs wegen nothwendig war, nicht mit abgedruckt; parallele Besprechungen aus den verwandten Vorlesungen nur, soweit sie für Rothe's Entwicklung oder Eigenthümlichkeit lehrreich erscheinen; über andere Auslassungen ist in dem Werk selbst Rechenschaft gegeben. Sonst ist selbstverständlich an Rothe's Worten und Gedanken nicht das Geringste geändert. Auch eine Eintheilung in Capitel und Paragraphen habe ich nicht gewagt, um so weniger, als Rothe auch im kirchengeschichtlichen Vortrag nichts derart gegeben hat. Seine Literaturangaben habe ich überall da bewahrt, wo sie für seine Studien, oder für seine begleitende Theilnahme und Stellung zu den neueren wissenschaftlichen Forschungen in der Kirchengeschichte Schlüsse zuließen. Seine Citate aus den Kirchenvätern habe ich verglichen, und wo wissenschaftliche Ausgaben der Gegenwart, wie namentlich bei Cyprian und Epiphanius, zu Gebote standen, nach diesen stillschweigend verbessert.*) Da ich

---

*) Nur bei dem Druck der griechischen Worte habe ich einen vergeblichen Kampf gekämpft; die fehlerhaftesten glaube ich im Verzeichniß verbessert zu haben.

glaube, daß unsere Studenten von Rothe noch viel lernen können, und sein Buch wohl in Mancher Hände sehen möchte, habe ich mir hier und da Zusätze, auch wohl Fragezeichen erlaubt, die, wie alles von mir herrührende, durch ein [* bezeichnet sind.

Dem zweiten, im Druck begriffenen, abschließenden Bande gedenke ich einen Ueberblick über die nicht mit abgedruckten kirchengeschichtlichen Collectaneen und Arbeiten Rothe's beizufügen, wie eine zusammenfassende Besprechung seiner Entwicklung und Stellung in der Kirchengeschichte.

Marburg, am 3. December 1874.

Der Herausgeber.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitungen.

Erstes Zeitalter.

Die katholische oder kirchliche Zeit.

Erster Zeitraum.

Erster Zeitabschnitt.

Dritter Abschnitt.

Einleitung.

Begriff der allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche. Die Disciplin, welche diesen Namen führt, gehört der historischen Theologie an, und zwar näher demjenigen Theile derselben, der im weiteren Sinne des Worts als die „kirchenhistorische Theologie“ zu bezeichnen ist. Diese kirchenhistorische Theologie oder die Geschichte der christlichen Kirche, überhaupt genommen, ist die wissenschaftliche Darstellung der bisherigen Entwicklung der christlichen Kirche*), ihrer Entstehung und der Reihe von Veränderungen, vermöge welcher und durch welche hindurch, sie zu ihrem gegenwärtigen Zustande gelangt ist**).

Diese Entwicklung der christlichen Kirche bildet in sich selbst wesentlich eine Einheit. Ihr Princip, (die sie in Bewegung setzende Causalität, Kraft) ist Eins und in sich selbst einheitlich und die von ihm ausgehenden Wirkungen (die geschichtliche Erscheinung und Existenz der Kirche) bilden in jedem bestimmten Zeitraum eine organische Totalität. Aber nichts desto weniger geht doch dieses Princip in seiner geschichtlichen Wirksamkeit, schon von Beginn derselben an, in eine Mehrheit von besonderen Funktionen (Lebensthätigkeiten) auseinander, von denen wieder jede einzelne vielfach in sich selbst theilbar ist. (So verhält es sich ja überhaupt mit allen be-

---

*) Nicht des Christenthums überhaupt, sondern nur des Christenthums als Kirche.

**) „Die historische Theologie hat zu erkennen und zu reassumiren, was von dieser durchs Christenthum gestellten Aufgabe bisher geschehen ist; sie wird dadurch zwar nicht eine practisch-theologische Wissenschaft, aber der einheitliche Gedanke für die Kirchengeschichte ist doch ein ethischer, sie ist eine fortgehende Rechenschaftablegung über die bis zur jeweiligen Gegenwart vorliegende Lösung jenes großen, der Menschheit durch's Christenthum gestellten Problems“: Palmer in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1856, H. 2, S. 332.

deutenden geschichtlichen Erscheinungen). Diese besonderen Functionen stehen aber in ihrem geschichtlichen Verlauf jede einzelne mit allen übrigen in wesentlicher Wechselwirkung; — daher kann denn die Entwicklung in jeder einzelnen nur mit Hülfe des Verständnisses der Entwicklung aller übrigen, und zwar in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander, wahrhaft verstanden werden. Hiernach kann der Gesammtverlauf der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche nur mittelst eines doppelten Verfahrens vollständig und richtig aufgefaßt und dargestellt werden: so daß das Absehn des Historikers das eine Mal auf die Auffassung und Darstellung der einheitlichen Totalität jener Entwicklung gerichtet ist, das andre Mal aber auf die Auffassung und Darstellung der Entwicklung der einzelnen besonderen Functionen, vermöge welcher die christliche Kirche ihr geschichtliches Leben führt.

Die kirchenhistorische Theologie oder die Kirchengeschichte im weiteren Sinne zertheilt sich dem zufolge nothwendig in zwei Hauptarme, von denen der eine das Gesammtbild der bisherigen geschichtlichen Erscheinung des Christenthums als Kirche oder der christlichen Kirche darstellt, — der andere in einer Mehrheit von speciellen Disciplinen die geschichtliche Entwicklung der einzelnen besonderen Seiten dieser geschichtlichen Erscheinung, d. i. eben der wesentlichen besonderen Functionen des Princips der christlichen Kirche, beschreibt. Die theologische Disciplin, welche jenen ersteren Arm bildet, ist eben die Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche. Den anderen Arm bilden die speciellen Disciplinen: 1) Missionsgeschichte, 2) Geschichte der Kirchenverfassung, 3) Dogmengeschichte, 4) kirchliche Archäologie [Geschichte des christlichen Cultus] und 5) Geschichte des kirchlichen Lebens [der kirchlichen Sitte]. Diese letzteren Disciplinen ruhen mithin auf der Grundlage der Allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche, und diese bildet für jede von ihnen beides, die Voraussetzung und den ihr Detail zusammenhaltenden Hintergrund.

Die Allgemeine Kirchengeschichte ist folglich die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche nach der Totalität ihrer besonderen Lebensfunctionen in der Wechselwirkung derselben unter einander. Die Hauptsache ist also in ihr, daß sie die wesentliche allgemeine Gliederung in dem Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche auffinde, auf deren Grundlage alles kirchenhistorische Detail sich richtig einord-

nen und richtig construiren läßt. Dieses Detail kann in unsre Disciplin in größerem oder geringerem Maaße aufgenommen werden, — nur muß es auf in allen verschiedenen Theilen verhältnißmäßige Weise geschehen: wonach sich denn der Grad ihrer Ausführlichkeit bestimmt, der sehr verschieden sein kann. Alle diejenigen Thatsachen in denen Entwicklungsknoten hervortreten in dem Leben der Kirche, müssen unbedingt in die Darstellung aufgenommen werden. Aber auch nicht einmal ausschließend auf die kirchenhistorischen Data darf dieselbe sich beschränken, Nämlich die Geschichte der christlichen Kirche kann ja doch richtig verstanden werden nur unter der Voraussetzung des richtigen Verständnisses der Geschichte des Christenthums. Diese deckt sich aber keineswegs etwa mit jener, sondern streckt sich weithinaus über den Bereich derselben. Die Kirche für sich allein umfaßt die geschichtliche Erscheinung und die geschichtliche Wirkung des Christenthums beiweitem nicht vollständig. Eben mittelst der Kirche (wenigstens zunächst mittelst dieser,) erstrecken sich die Wirkungen des Christenthums auch weit über den Umfang hinaus auf das gesammte Gebiet des menschlichen Lebens. d. h. auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens nach allen seinen wesentlichen besonderen Abtheilungen, auch auf das weltliche Leben*) — also auf das Kunstleben, das wissenschaftliche Leben, das gesellige Leben und das bürgerliche Leben, oder mit andern Worten auf die große, alle diese besonderen Kreise organisch in sich zusammenschließende religiös-sittliche Gemeinschaft, d. h. den Staat. Daher fällt in demselben Maaße, in welchem das Christenthum sich geschichtlich fortentwickelt, das Uebergewicht der geschichtlichen Wirkungen desselben immer mehr aus der Kirche heraus und in den Staat hinein. Das Christenthum ist daher eben so wesentlich wie Geschichte der christlichen Kirche ebenso auch Geschichte der christlichen religiösen Sittlichkeit, Geschichte der christlichen Cultur oder Civilisation, Culturgeschichte der christichen Menschheit letztlich Geschichte des christlichen Staats. Nur mit Hülfe einer solchen Culturgeschichte der christlichen Menschheit kann sohin das Christenthum selbst von der geschichtlichen Seite her wahrhaft verstanden werden, und folgeweise auch die Geschichte der christlichen Kirche. Diese letztere muß sich demnach durchaus von der Seite

*) Nämlich eben aus dem Gesichtspunct des Christenthums als Kirche so genannt.

einer Culturgeschichte der christlichen Menschheit her ergänzen, und diese wenigstens in bestimmten Andeutungen mit in sich aufnehmen; namentlich auch das allgemeine. Denn die Entwicklung der Kirche selbst erfolgt ja unter dem bestimmten Einfluß von Rückwirkungen, welche von der Wirksamkeit des Christenthums auf dem nicht kirchlichen Gebiete herrühren. Ja die Geschichte der christlichen Kirche löst sich je länger desto mehr in die Culturgeschichte der christlichen Menschheit, der Christenheit auf, und mündet zuletzt wie die Kirche selbst, in der allgemeinen religiös-sittlichen Gemeinschaft des Staats, so in der allgemeinen Culturgeschichte aus.

Aus diesem Begriff unserer Disciplin erhellt nun sofort ihre Bedeutung und Wichtigkeit.*) Die Kirchengeschichte ist ja nichts andres, als die Vollziehung des Selbstbewußtseins der Kirche von ihrer gesammten bisherigen Entwicklung, namentlich auch von dem Verhältniß dieser zu der von ihr zu lösenden Aufgabe. So angesehen, erscheint sie als von der höchsten Bedeutung für die kirchliche Praxis, worin sie eben ihren eigentlich theologischen Character beurkundet. Wer an der Leitung der Kirche irgend einen selbstständigen Antheil zu nehmen hat, der muß ja an jenem Selbstbewußtsein der Kirche über ihre Vergangenheit Theil nehmen. Ohne dasselbe kann weder ihre Lage in der Gegenwart richtig verstanden noch ihre Zukunft vorhergesehen und Reformen herbeigeführt werden. Hierin ist der Gebrauch der Kirchengeschichte zu polemischen und zu erbaulichen Zwecken oder zum Dienst anderer Wissenschaften schon mit eingeschlossen, ihr Zweck darf aber nie unmittelbar in diesen Gebrauch gesetzt werden.

Die richtige Construction unserer Disciplin ist natürlich durch die richtige Einsicht in den Begriff der Kirche und mittelst dieses auch in das Verhältniß des Christenthums zur Kirche bedingt. Diese Einsicht muß aber der Vortrag der Kirchengeschichte voraussetzen, indem er den Begriff der Kirche lehnsweise aus der speculativen Theologie, näher der theologischen Ethik, herübernimmt. Gleichwohl aber trägt die Kirchengeschichte auch ihrerseits wieder wesentlich bei — vom empirischen Standpunkt aus — zur Aufklärung und Verdeutlichung des Begriffs der Kirche und ihres Verhältnisses zum Christenthum. Sie weist ja nach, in welchem Sinne eine Kirche geworden ist vom Christenthum aus und wie der Begriff dieser Kirche im Laufe der ge-

*) Vgl. Hase, S. 3.

schichtlichen Entwicklung des Christenthums sich nach und nach anders und immer wieder anders abgewandelt hat. Denn der Begriff der Kirche ist wie einerseits ein speculativer, so anderseits auch ein historischer, und nur dadurch, daß diese beiden Begriffe in Wechselwirkung gesetzt werden, klärt sich das Wesen der Kirche in ihrem Verhältniß zum Christenthum wahrhaft auf.

Die allgemeinen Forderungen, die an die Behandlung jeder Geschichte überhaupt zu machen sind, daß sie kritisch, pragmatisch und unpartheiisch sei, gelten natürlich auch der Kirchengeschichte. Sie müssen aber gerade dem Kirchenhistoriker um so nachdrücklicher eingeschärft werden, je größere Schwierigkeiten gerade er zu bekämpfen hat, wenn er ihnen gerecht werden will, zumal nachdem die Kirche in eine Mehrheit von Kirchen auseinander gegangen ist.

Die kritische Behandlung der Geschichte beruht auf der unbefangenen, redlichen und genauen Erforschung der Thatsachen, welche sich gewissenhaft innerhalb der Grenzen der sicheren Zeugnisse hält, so daß, wo diese nicht beizubringen sind, das Bewußtsein um diese Grenze des wirklichen geschichtlichen Wissens, in ihren verschiedenen Graden, die Auffassung und Darstellung stets begleitet.

Die pragmatische Behandlung (man kann sie auch die genetische nennen,) besteht in der Zusammenstellung der Thatsachen nach ihrem ursächlichen Zusammenhange. Die Kirchengeschichte muß ja wie jede Geschichte überhaupt, wirkliche Geschichte sein und nicht bloße Chronik, d. h. nicht eine Aufführung der einzelnen Thatsachen lediglich nach der Ordnung ihres Geschehens in der Zeit, ohne Angabe des sie innerlich unter einander verknüpfenden Causal-Verhältnisses. Eine solche bloße Chronik der christlichen Kirche würde aus dem Gesammtverlauf der Kirchengeschichte gerade dasjenige nicht geben, was in einer bestimmten Beziehung zur Kirchenleitung steht; es würde ihr also gerade der eigentliche theologische Charakter ganz fehlen. Ueberdies aber auch der geschichtswissenschaftliche überhaupt, der eben darin besteht, daß seine Kirche von äußerlich zusammengehörigen Veränderungen, welche sich mit einer Erscheinung zugetragen haben, als das in sich einheitliche Product der inneren Bewegung und zwar näher Entwicklung eines dieser Erscheinung zum Grunde liegenden, in sich einheitlichen geistigen Prinzips aufgezeigt wird. In diesem Begriff des historischen Pragmatismus liegt es schon unmittelbar mit, daß die bewegende Kraft, auf welche er zurückzugehen hat, als auf die Causalität der äußeren

geschichtlichen Erscheinungen, letztlich allein die innere Macht des sich in ihnen entwickelnden, geistigen Prinzips sein muß,*) und nicht etwa ein diesem fremdartiger Factor, namentlich nicht die schlechten Leidenschaften der bei der geschichtlichen Entwickelung betheiligten menschlichen Individuen. Die über jede menschliche Vorherberechnung hinausliegende Eigenthümlichkeit schöpferischer Individuen, welche hierbei ausdrücklich anzuerkennen ist**) ist bestimmt mit eingeschlossen in dem Gedanken der inneren Entwicklung jenes geistigen Princips. Dieser Pragmatismus bildet aber nicht etwa einen Gegensatz gegen die religiöse und näher die religiös-teleologische Geschichtsbetrachtung anf unserem historischen Gebiete und gegen die Betrachtung des Christenthums als einer wesentlich übernatürlichen Geschichtserscheinung. Denn jenes geistige Princip ist auf demselben in concreto gar nichts anders, als eben der persönliche Christus selbst in seinem lebendigen Verhältniß zur Welt, der er das von ihm objectiv zustande gebrachte Heil der Erlösung auf wirksame Weise subjektiv aneignet. Das Christenthum ist in der That eine übernatürliche Erscheinung in der Geschichte, eine Erscheinung, deren Ursprung sich aus dem Zusammenwirken, der vor ihrem Eintritt schon vorhandenen geschichtlichen Causalitäten schlechterdings nicht begreifen läßt; und auch in seinem Fortbestehen und Fortwirken in der Welt hat es diesen übernatürlichen Charakter nicht abgelegt. Allein nichts desto weniger ist es doch wirklich in die Geschichte eingetreten und hat wirklich ein geschichtliches Leben angetreten, ist wirklich eine geschichtliche Potenz geworden; damit hat es sich aber, seiner übergreifenden Uebernatürlichkeit unbeschadet, zugleich dem Gesetz der Causalität, auf welchem eben alle Entwicklung, d. h. alle Stätigkeit in dem Verlauf der Veränderungen beruht, unterworfen. Nur sind freilich innerhalb seiner geschichtlichen Wirkungssphäre unter den nach dem Gesetze der Causalität wirksamen Kräften auch die ihm selbst dem Christenthum eigenthümlichen Kräfte miteinbegriffenen, und zwar als diejenigen, welche letztlich alle übrigen dominiren, — also eben die zugleich übernatürlichen (nicht gemein menschlichen), in letzter Beziehung der lebendige, gottmenschliche Christus selbst. Die wesentliche Uebernatürlichkeit des Christenthums schließt folglich die Berechtigung, ja die

*) Vgl. Hase, S. 1.

**) Vgl. Hase, S. 1.

Nothwendigkeit des historischen Pragmatismus auf dem Felde der Kirchenschichte gänzlich nicht aus.

Jener schlechte, kindisch alberne Pragmatismus, dessen letzter Hebel für die geschichtliche Bewegung die menschliche Schlechtigkeit ist, und der geraume Zeit, vorzugsweise auch auf unserem Felde, sein Unwesen getrieben hat, er hat sehr zur Ungebühr den historischen Pragmatismus überhaupt in weiten Kreisen in Mißcredit gebracht. Nirgends konnte er übler an seinem Platz sein, als gerade in der Geschichte der christlichen Kirche. In ihr müssen natürlich bei der Construktion des Causalzusammenhanges unter den ihren Stoff bildenden historischen Daten jene eigenthümlich christlichen, d. h. eben jene göttlich-menschlichen, jene zugleich wesentlich übernatürlichen Kräfte in allererster Reihe in Rechnung gebracht werden unter den die Geschichte machenden Factoren. Neben ihnen, und zwar als mit ihnen im Conflikt begriffenen und als Object ihrer continuirlichen Gegenwirkung, sind dann allerdings auch die Motive der verdorbenen menschlichen Natur, die schlechten menschlichen Leidenschaften u. s. f. mit in Ansatz zu bringen. Nur ein derartiger Pragmatismus kann auf unsrem Gebiete als wirklicher Pragmatismus anerkannt werden. Wiewohl im Uebrigen ein Pragmatismus, der keine anderen Geschichtsfactoren kennt, als die Jämmerlichkeiten des gemeinsten Alltagslebens, überhaupt auf jedem Geschichtsgebiet ein erbärmlicher, verkehrter ist. Die kleinlichen und schlechten Leidenschaften der Menschen bilden sich in ihrer Eitelkeit wohl ein, Geschichte machen zu können, — in der That aber werden sie von den in der Geschichte wirksamen Ideen — d. h. deutlicher und richtiger: von dem die Welt regierenden lebendigen Gott — unbarmherzig ergriffen und (während sie Selbstzweck zu sein wähnen), zu unfreiwilligen Mitteln für ihre dominirenden höheren Zwecke herabgesetzt und verwendet. Nur aus dem richtigen Begriff von ihrem Wesen heraus läßt eine geschichtliche Erscheinung sich richtig pragmatisch behandeln. Das gilt natürlich auch von der Kirchengeschichte. Diese pragmatische, d. h. überhaupt die eigentlich geschichtliche Behandlung ist ganz vorzugsweise durch die richtige Periodisirung des betreffenden Geschichtsverlaufs bedingt, d. h. durch das richtige Verständniß der inneren Gliederung desselben. Die Periodisirung aber geschieht mittelst der Auffindung der Epochepunkte. Bei der Aufsuchung der Hauptepochepunkte für die Kirchengeschichte muß es das Hauptmerkmal, daran man sie erprobt

sein, daß sie einerseits für alle Hauptfunctionen des Lebens der Kirche den gleichen Werth haben, und anderseits auch für die Geschichte des Christenthums außerhalb der Kirche in gleich einschneidender Weise Wendepunkte bilden.*)

Die unpartheiische Behandlung der Kirchengeschichte, so wie jeder Geschichte überhaupt, fordert von dem Darsteller vor allem, daß er weder aus Neigung noch aus Abneigung, überhaupt nicht aus irgend einem persönlichen Interesse, das in diesem Falle immer nur ein egoistisches sein könnte, den Thatbestand alterire (entstelle), und sodann, daß er unbefangen die Macht der geschichtlichen Bedingungen anerkenne, unter denen in den verschiedenen Zeiten und Stellungen auch solche Gesinnungen, Ueberzeugungen und Richtungen, welche mit seinen persönlichen, oder auch denen seines Lebenskreises, im Widerspruche stehen, sich gebildet haben und bilden mußten. Wer sich nicht mit unbefangener Liebe in die geschichtlichen Erscheinungen hinein zu leben vermag (in einzelne Individuen und Richtungen, so wie in ganze Zeiten), so daß er sie lebendig in sich reproducirt, ganz unangesehen, ob er sich selbst in ihnen wieder findet, oder etwa seinen Gegensatz: der vermag sie auch nicht zu verstehen und richtig zu würdigen und darzustellen. Diese Unpartheilichkeit fordert aber keineswegs, daß der Historiker nichts liebe, und nichts hasse (oder vielmehr, denn jenes ist gar nicht ausführbar, nichts zu lieben und zu hassen scheine), am wenigsten, daß der Kirchenhistoriker sich indifferent gegen sein Object verhalte. Ganz im Gegentheil, lebendiges Interesse für das Christenthum und ein wahrhaft christlicher Sinn ist die unerläßliche Vorbedingung für das Gelingen seiner Arbeit. Ohne Verständniß des Christenthums ist auch das Verständniß seiner geschichtlichen Entwicklung durchaus unmöglich; jenes Verständniß aber kann sich nur dem ergeben, der persönlich und mit seiner Liebe wirklich drinn steht in dem christlichen Leben. Für den draußen stehenden verzerrt sich die Geschichte der christlichen Kirche nothwendig zur eckelhaften, widerwärtigen Carricatur. Was sie eigentlich bewegt, ist für sein Auge gar nicht erkennbar, er kann in ihr nichts andres entdecken, als ein Getriebe der schlechtesten Leidenschaften und des blindesten Wahns. Nur ein Christ, der es vom ganzen Herzen ist,

---

*) Vgl. Schleiermacher, Theol. Stud., §. 165: „Da die Erscheinung des Christenthums selbst zugleich ein weltgeschichtlicher Wendepunkt ist: so kommen diesem andere auch nur in dem Maße nahe, als sie ihm hierin gleichen."

kann eine wahre Kirchengeschichte geben.*) Der Unpartheilichkeit kann von hieraus keine Gefahr drohen. Für uns Protestanten wenigstens können bei der Beschäftigung mit der Kirchengeschichte das religiöse Interesse, ja nicht einmal das kirchliche, und das wissenschaftliche nicht miteinander in Widerspruch gerathen. Da unsere Kirche ihrem eignen Princip zufolge eine ins Unendliche (ohne durch irgend eine Grenze beschränkt zu sein), sich fortbildende ist: so können die Resultate der historischen Fortsetzung nie mit ihr in Kampf gerathen. Im ungünstigsten Falle können sie nur den Impuls geben zur Beseitigung von Unvollkommenheiten in den kirchlichen Zuständen. Und gerade wenn dies das Resultat der Beschäftigung mit der Kirchenhistorie ist, so bewährt sie hierin ihren theologischen Charakter auf das allervollkommenste. Unpartheilichkeit ist auch nicht etwa Charakterlosigkeit. Charakterlosigkeit freilich kann der Beschäftigung mit Kirchengeschichte nie anders als zum Nachtheil gereichen; eine Behandlung derselben, der nicht ein scharf ausgeprägter Charakter ihres Urhebers durchweg und tief eingeprägt ist, kann für die Kirche nur von geringer Bedeutung sein.**) Auch der confessionelle Charakter steht der Behandlung der Kirchengeschichte wohl an; ja er ist bestimmt von ihr zu fordern; nur darf er kein utrirt confessioneller sein, womit er ein pseudo confessioneller geworden sein würde, d. h. er darf das Specifische der bestimmten Confession nur in dem Maße betonen, in welchem diese Confession selbst den Ton darauf legt. Dagegen muß von ihr alles Partheiwesen ferne gehalten bleiben, auch das confessionelle Die Geschichte überhaupt unredlich in den Dienst von Partheizwecken nehmen, ist eine Entweihung des Heiligen. Wie im gemeinen Leben, so verfälscht auch in der Wissenschaft jedes Partheiwesen, überhaupt ein aufgeregtes selbstisches Interesse den Blick für die Auffassung des Thatsächlichen.***) Der Historiker, und vor allen anderen der Kirchenhistoriker, muß eine keusche Seele haben, im weitesten Sinne des Wortes.

---

*) Wohl aber kann der wahre Christ auch eine wahre Geschichle der übrigen Religionen geben. Er vermag ihr Wesen und ihre geschichtliche Entwickelung wirklich in seinem Geiste reproductiv nach zu construiren. Deßhalb nämlich weil das Christenthum als die höchste Stufe der Menschheit alle niederen mit in sich begreift, während der umgekehrte Fall nicht stattfindet.

**) Vgl. Hase, S. 3.

***) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., §. 155.

Die Geschichte erfordert ihre eigenthümliche Darstellungsweise, den historischen Styl, — der sich für jede besondere Gattung der Geschichte wieder specifisch modificirt. Man braucht sich denselben nicht anzukünsteln; er entsteht, die erforderliche Bildung vorausgesetzt, von selbst durch die treue Aufnahme des Thatsächlichen in das Bewußtsein und die lebendige Wiedererzeugung desselben aus diesem.*)

Für die Darstellung der Kirchengeschichte ist das allernächste Geschäft, und überdieß eins der wichtigsten dabei, die angemessene Anordnung des Stoffs. Es liegt in der Natur der Geschichte selbst, sofern ihre wesentliche Form die Zeit ist, daß die Zeitfolge die allgemeine Grundlage für die Anordnung des geschichtl. Materials abgeben muß. Die allgemeine Basis für die Darstellung der Kirchengeschichte muß die Zeitordnung bilden, also die Eintheilung ihres Gesammtverlaufs in Zeitabschnitte, — die aber nicht willkürlich bestimmt werden dürfen, sondern nur nach den wirklichen Epochepunkten, also die Periodenabtheilung. Allein mit dieser ersten Eintheilung kreuzt sich nothwendig eine zweite, die nach der Sachordnung. Denn in dem Gleichzeitigen entstehen einzelne Gruppen des Gleichartigen mit bestimmterem ursächlichem Zusammenhange. Diese beiden Ordnungen, die Zeitordnung und die Sachordnung, müßten dann mit einander verbunden werden, und zwar so, daß keine die andere beeinträchtigt, vielmehr jede die andere unterstützt, und aus ihrem Zusammenwirken sich ein möglichst klares und anschauliches Bild des Geschichtsverlaufs ergibt. Dieß wird nur dann möglich sein, wenn die chronologische Eintheilung den ganzen Zeitverlauf in möglichst kleine Zeitabschnitte zerlegt. Denn so bleibt ungeachtet der hinzutretenden Sacheintheilung das der Zeit nach Zusammengehörige nahe beisammen. Wesentlich mit auf der glücklichen Combination jener beiden Anordnungen beruht die Kunst der historischen Darstellung; die für den angegebenen Zweck am meisten glückliche Combination wird deßhalb nur die möglichst objective, die möglichst wenig willkürliche sein. Daher muß die Sachordnung in jeder einzelnen Periode aus ihr selbst herausgestaltet werden, nach dem alleinigen Gesetze, daß ein wirklich anschauliches Bild derselben in allen ihren kirchlichen Beziehungen entstehe. Ein und dasselbe Schema für die Sacheintheilung des Stoffs Ein für allemal aufzustellen, um gleichmäßig jedes Zeitalter in den Rahmen desselben zu spannen, ist

*) Hase, S. 2.

durchaus unthunlich. Damit würden von vornherein die charakteristischen Physiognomieen der einzelnen Zeitläufe verschoben. Die allgemeine Sacheintheilung ist unzweifelhaft gegeben durch den Unterschied der wesentlichen Hauptfunctionen der Kirche in der Vollziehung ihres Lebensprocesses. Diese sind: 1. ihre räumliche Verbreitung, 2. der Bau ihrer Verfassung, 3. die Entwicklung ihrer Lehre, 4. die Ausbildung ihres Cultus und 5. die Gestaltung ihrer Sitte oder ihres Lebens im engeren Sinne des Wortes. Da aber nicht in jedem Zeitraume diese verschiedenen Lebensfunctionen der Kirche alle in gleichem Maße im Flusse gewesen sind: so müssen sie auch in verschiedenen Perioden in verschiedener Reihefolge und Combination zur Darstellung gebracht werden. Innerhalb jedes einzelnen Zeitabschnitts ist die Geschichte der in ihm die anderen zunächst bedingenden Funktion voranzustellen.

Was die Periodeneintheilung*) angeht: so gibt es bisher nur Einen Hauptepochepunkt in der Geschichte der christlichen Kirche, — und es liegt in der Natur der Sache, daß er auch für immer der Hauptepochepunkt bleiben wird — der dieselbe in zwei sich scharf von einander abscheidende große Zeitalter theilt, die Reformation, als der Punkt, in welchem die geschichtliche Entwicklung des Christenthums dieses aus der ursprünglich von ihm angenommenen kirchlichen Form in die nichtkirchliche, näher in weltliche, das ist die sittliche, das heißt in die politische hinüberwirft. Es scheiden sich durch sie zwei allgemeine Hauptstadien in der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums: das kirchliche und das nicht kirchliche, weltliche oder politische, — zwei große Zeitalter, das katholische und das protestantische. Aber jedes von beiden gliedert sich wieder in sich selbst in eine Mehrheit von subordinirten Perioden. Das erste christliche Zeitalter, die katholische oder kirchliche Zeit, zerfällt in folgende Perioden: I. Das Christenthum als Kirche ergreift Besitz von der alten römisch-griechischen Welt, — bis auf Constantin den Großen, 312. II. Die vollständige Ausbildung der christlichen Kirche in der alten römisch-griechischen**) Welt und ihr gleichzeitiges Wurzelschlagen in der neuen germanisch-romanischen bis zur Aufrichtung des heiligen römischen Reichs deutscher

*) Vgl. Hase, die Tübing. Schule, S. 76–84.

**) Diese Ausbildung der Kirche in der alten römisch-griechischen Welt war nicht zugleich eine Entwicklung dieser letzteren durch das Christenthum. In dieser Beziehung verhält es sich in Periode III. ganz anders.

Nation durch Karl den Großen, 800. III. Die Entwicklung der christlichen Kirche in der germanisch-römischen Welt bis zum Bruch des Christenthums mit seiner kirchlichen Form in der Reformation, 1517. Nun folgt das zweite christliche Zeitalter, das protestantische oder das politische, weltliche, welches den Verfall des Christenthums als Kirche und sein Aufblühen unter der weltlichen, d. h. der sittlichen oder politischen Form darstellt. (Die Kirchengeschichte wird ein immer schmalerer Strom, je weiter die Geschichte des Christenthums sich fortschreitend (siegreich) fortsetzt). Von diesem zweiten Zeitalter ist erst der allerkleinste Theil abgelaufen. Von seinen Perioden kennen wir bis anher nur erst folgende zwei: IV. Die protestantische Reformation als Kirchenverbesserung und der Kampf, durch welchen die neue protestantisch-christliche Kirche sich neben der alten katholisch-christlichen eine gesicherte Existenz erringt, — bis zum westphälischen Frieden, 1648. V. Der allmälige Verfall des protestantischen Christenthums als Kirche und die allmälige Erstarkung desselben als sittlichen oder politischen Princips. (Das Ende dieser Periode liegt noch in weiter Ferne.)

Jede dieser Perioden zerfällt wieder in sich selbst in eine Mehrheit von Zeitabschnitten.

[*Aus der nun folgenden sehr kurzen Uebersicht über die „Geschichte der allgemeinen christlichen Kirchengeschichte" sind nur die Notizen über die neueren Bearbeitungen erwähnenswerth: „Epochemachend: Mosheim und später Semler. Sodann Schröckh, — Spittler. Henke. — Schmidt. Neue Epoche von Neander an (Milner). An ihn sich eng anschließend Jacobi. Neben Neander Gieseler — Niedner — Hase — Baur — (Fricke) — Guericke — Engelhardt — Lindner — Schmid — Kurtz — Hasse — Ebrard. Aus der deutschen katholischen Kirche: Fr. Leop. Graf zu Stollberg — Döllinger — Alzog."]

Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens.

Einleitung.

1. Begriff dieser Disciplin.

Der Gegenstand der Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens ist ein doppelter, nämlich 1. das christliche, d. h. christlich-religiöse, und 2. das kirchliche Leben.

Diese beiden Objecte sind aber nicht willkürlich zum Gegenstande Einer und derselben Disciplin verbunden, sondern nach einer in der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit, — indem beide untereinander in einer durchgreifenden Wech-

selwirkung stehen, und das richtige Verständniß des einen durch das richtige Verständniß des andern bedingt ist.

Die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens ist demnach eine historische Darstellung dessen, was die Christenheit als christliche Menschheit und als kirchliche Gesellschaft im Laufe der Jahrhunderte geworden und gewesen ist, und der jedesmaligen Wechselwirkung zwischen diesen ihren beiden Seiten, — oder: eine Geschichte der religiösen und kirchlich-politischen Cultur der Christenheit.

2. Verhältniß derselben zur allgemeinen christlichen Kirchengeschichte.

Noch klarer ergibt sich der Begriff unsrer Wissenschaft aus der Reflexion auf das Verhältniß derselben zur allgemeinen christlichen Kirchengeschichte. Der characteristische Unterschied beider nun liegt nicht sowohl in der (allerdings auch stattfindenden, aber nur quantitativen — so daß, ihn allein in Anschlag gebracht, die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens nur ein Kapitel der allgemeinen christlichen Kirchengeschichte, nicht aber eine selbständige Wissenschaft sein würde; —) Verschiedenheit ihrer *Objecte*, als vielmehr in der Verschiedenheit der *Gesichtspunkte*, aus welchen sie ihre, zum Theil congruirenden, Objecte in's Auge fassen. Der Gesichtspunkt der allgemeinen chr. K.G. ist der *rein historische überhaupt*; der der Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens ist der *kritische*, im besonderen der *teleologisch*-kritische. Die allgemeine chr. K.G. referirt die mit und in der christlichen Kirche stattgehabten Begebenheiten und Veränderungen *rein als solche*; die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens betrachtet dieselben schlechterdings nur *nach ihrem Verhältniß zur Idee der Kirche Christi*, je *nachdem sie in dem Proceß der allmäligen Entwickelung der Kirche zur Realisirung dieser Idee als förderndes oder hemmende Potenzen mitgewirkt haben*; und nur inwiefern sie in einer *klar erkennbaren* Beziehung zu dieser Entwicklung stehen, sind sie Gegenstand derselben.

Auf nichts macht also unsere Disciplin im Vergleich mit der allgemeinen chr. K.G. so wenig Anspruch, als auf materielle *Vollständigkeit*. Sie setzt im Gegentheil die allgemeine chr. K.G. durchweg *voraus*, und hebt aus dem ganzen Umfange des kirchenhistorischen Stoffs, den diese *vollständig* darzustellen hat, nur *dasjenige* aus, was unter ihren besonderen Gesichtspunkt gehört.

Sonach muß die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens freilich nach *allen* besonderen Seiten der christlichen Kirche ihren Blick hinwenden, und *alle* einzelnen Rubriken der allgemeinen christlichen Kirchengeschichte werden auch die ihrigen sein müssen; allein sie wird deßhalb derselben doch keineswegs an Umfang und Reichthum gleich kommen, und überhaupt nirgends mit ihr collidiren Denn auch da, wo sie mit ihr parallel läuft, wird sie die Kenntniß der historischen Data *voraussetzen*, und sie nur in soweit *wiederholend* vortragen, als dieß erforderlich ist, um sie ihrem Verhältniß zur Entwicklung der Kirche nach mit Klarheit und Sicherheit beurtheilen zu können. Nur bei ganz einzelnen, in der letzteren Hinsicht vorzugsweise wichtigen Parthieen wird der Fall eintreten, daß sie dieselben in noch größerem Detail darzustellen haben wird, als die allgemeine christliche Kirchengeschichte.

[* Damit kann man vergleichen die Einleitung zu den späteren Vorlesungen über die „Geschichte der christlichen Kirche als solcher."]

Wir haben zuerst nach dem Begriff unserer Disciplin zu fragen. Der Name „kirchliches Leben" kann uns dazu nicht füglich behülflich sein, da er ziemlich willkürlich gewählt ist, und selbst erst einer bestimmten Auslegung bedarf. Es kommt daher hier vorzüglich nur darauf an, zu ermitteln, ob sich neben den schon anderweitig bestehenden Disciplinen der historischen Theologie noch eine neue (denn das ist sie jedenfalls) denken lasse, welcher einerseits eine selbständige Existenz zukomme, und welche andrerseits einen nothwendigen Ort in dem gesammten Umfange des Gebietes der historischen Theologie habe.

Auf diesem Gebiet sind nun bisher als selbstständige Disciplinen besonders drei betrachtet worden: die allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, — die christliche Dogmengeschichte und die christlich-kirchliche Archäologie. Es fragt sich nun: findet sich neben diesen noch ein Ort für eine vierte selbständige Disciplin, und zwar ein nothwendiger? Die Antwort liegt nahe: Es wird noch eine vierte Disciplin erfordert, welche jene drei vereinzelten Disciplinen in ihrer höheren Einheit zusammenfasse.

Dieß könnte aber der Natur der Sache nach nur eine solche Disciplin sein, welche sich zum Objecte nähme den Gegenstand der historischen Theologie überhaupt rein als solchen, abgesehen von allen nicht mit innerer Nothwendigkeit in ihm selbst liegenden Beziehungen und Rücksichten, — aber auf der anderen Seite auch wiederum vollständig nach allen seinen wesentlichen mit innerer Nothwendigkeit in ihm selbst liegenden Seiten und Beziehungen. Kurz, diese Disciplin müßte sein eine Geschichte der christlichen Kirche als solcher.

Die Aufgabe der Geschichte einer Kirche als solcher überhaupt liegt unmittelbar vor Augen. Es ist die Beantwortung der Frage: Wie hat eine Kirche sich im Verlauf der Zeit als Kirche entwickelt? und in welchem Maaße hat sie mittelst dieser ihrer Entwicklung den ihr als Kirche gesetzten Zweck erreicht? Oder näher: Der Begriff der Kirche im Allgemeinen ist der einer äußerlichen*), politischgeordneten, religiösen Gemeinschaft zum Behuf eines religiösen Zweckes. Jene Frage bestimmt sich demnach näher so: Wie hat sich die Kirche im Verlauf der Zeit als äußerliches Institut entwickelt? und in welchem Maaße hat sie mittelst dieser Entwicklung der Form ihrer äußeren Existenz ihren religiösen Zweck erreicht? Dieß nun angewendet auf die Geschichte der christlichen Kirche als solcher, stellt sich die Aufgabe derselben, als die geschichtliche Darstellung der Entwicklung, welche die von der Erscheinung Christi in der Welt ausgehende religiöse Gemeinschaft als äußeres Institut genommen, und des Maaßes, in welchem sie mittelst dieser ihrer Entwicklung als äußerliches Institut den von Christo ursprünglich gesetzten und von ihr aufgenommenen religiösen Zweck in allmäliger Approximation erreicht hat. Dieß verstehen wir unter einer Geschichte der christlichen Kirche als solcher, und eben eine solche wiederum verstehen wir unter einer Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Wir könnten sie demnach auch kürzer definiren als eine Kulturgeschichte der christlichen Kirche, — als die geschichtliche Darstellung der Entwicklung der kirchlich-poli-

*) Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Kirche selbst eine innerliche Gemeinschaft sei; — vielmehr liegt dieß nothwendig mit darin.

tischen und der religiösen Cultur der christlichen Kirche in ihrem wesentlichen Verhältniß zu einander.

Nunmehr wird sich auch im Allgemeinen der Plan unserer Vorlesung ergeben.

Um uns hierüber Klarheit zu verschaffen dürfen wir nämlich nur fragen, welches die die christliche Kirche wesentlich constituirenden Elemente sind, um die verschiedenen besonderen Gegenstände zu bestimmen, welche wir aus der vorliegenden großen Masse der mit der christlichen Kirche im Zusammenhange stehenden geschichtlichen Erscheinungen für unsre Betrachtung herauszunehmen haben.

Die christliche Kirche hat eine äußere Seite. Sie ist eine äußerliche, politischgeordnete religiöse Gemeinschaft. Welches sind nun die die christliche Kirche als äußere religiöse Gemeinschaft rechtlich constituirenden Elemente? Keine andere als die jede äußere Gemeinschaft überhaupt, und näher jede äußere religiöse Gemeinschaft überhaupt constituirenden Elemente. Die constitutiven Bedingungen der Existenz jeder äußeren Gemeinschaft überhaupt aber sind ein Mal: eine Verfassung, — eine bestimmte Form, in welcher die Gemeinschaft regiert wird oder sich regiert, — für's Andre: ein Gesetz, eine Disciplin, woran die Glieder der Gemeinschaft gebunden sind. Somit hätten wir bereits zwei constituirende Elemente der christlichen Kirche gefunden: Kirchenverfassung und Kirchenzucht (oder Kirchendisciplin). Sodann die constitutiven Bedingungen jeder äußeren religiösen Gemeinschaft überhaupt sind wiederum zwei, — ein Mal ein gemeinsamer Cultus, durch welchen sich das gemeinsame religiöse Leben ausspricht und darstellt, in welchem es sich seiner selbst als gemeinsames bewußt wird, durch welchen es sich eben hiermit zugleich stetig erneuert und neuerzeugt; — und für's Andere ein religiöser Unterricht (die Predigt im weitesten Sinne des Wortes), durch welchen das gemeinsame religiöse Leben sich erhält und — sich ausbreitend — sich fortpflanzt. Dieß wäre ein 3. und 4. constituirendes Element der christlichen Kirche: Cultus und kirchlicher Unterricht.

Die christliche Kirche hat aber, — wie jede religiöse Gemeinschaft überhaupt — auch eine innerliche Seite; und diese ist, wie einerseits der Grund, auf welchem ihre äußerliche Seite ruht, so andererseits der Zweck, dessen Realisirung herbeizuführen, die Bestimmung derselben (der äußerlichen Seite der Kirche nämlich) ist. Diese innerliche Seite der Kirche darf unsere Disciplin um so weniger aus dem Auge lassen, da ja ihre Aufgabe gerade die ist, darzulegen, in welchem Maaße die christliche Kirche im Laufe der Zeit mittelst ihrer Entwicklung als christliches Institut ihren religiösen Zweck erreicht hat, d. i. eben die vollendete Realisirung jener ihrer innerlichen Seite. Diese ihre innerliche Seite ist nun im Allgemeinen das christliche Leben; die volle Verwirklichung des von Christo ausgehenden (von ihm angeregten) Lebens in der Welt ist eben der Zweck ihrer Existenz in der Form eines äußerlichen Instituts. Es fragt sich sonach nach den dieses christliche Leben wesentlich constituirenden Elementen. Dieser ergeben sich aber wiederum zwei. Es hat dasselbe nämlich seiner Natur nach — wie alles Leben überhaupt — wesentlich zwei Seiten: es ist ein Mal ein inneres und für's Andere ein äußeres Leben; d. i. es ist ein Mal (als inneres christliches Leben) ein Leben in christlicher Erkenntniß und christlicher Gesinnung, — und für's Andere (als äußeres christliches Leben) ein Leben in christlicher That. Mit anderen Worten: der christliche Geist, das christliche Leben gewinnt in der christlichen Kirche wesentlich beides

innerlich und äußerlich eine Gestalt, — innerlich als christliche Lehre, äußerlich als christliches Leben im engeren Sinne des Wortes. Hiermit ergibt sich denn ein 5. und 6. constituirendes Element der christlichen Kirche: christliche Lehre und christliches Leben.

Zu diesen sechs Puncten, die demnach unserer Disciplin als Gegenstände der geschichtlichen Darstellung gegeben sind, kommt endlich noch ein siebenter der gleichfalls als ein die christliche Kirche wesentlich mit constituirendes Element zu betrachten ist Es ist dieser. Wir reden nämlich hier überall von einer Entwicklung der Kirche. Diese Entwicklung setzt natürlich ein bewegendes Princip voraus, von welchem sie ausgeht. Es fragt sich nun, wo wir dieses zu suchen haben. Auf diese Frage haben wir allerdings zu antworten: in der christlichen Kirche selbst. In ihr selbst, als einem lebendigen Organismus, liegt allerdings von vornherein ein positives Princip ihrer Fortentwickelung. Allein dieß ist doch nur erst die eine Seite der Sache; sie hat außer ihr noch eine andere. Jenes positive auf die Entwickelung der Kirche hinwirkende Princip ist nicht die einzige treibende Kraft, durch welche dieselbe erfolgt. Mitwirksam wird bei derselben neben diesem zugleich ein negative gegen die Kirche und deren Entwickelung gerichtetes Princip. Und auch dieses wiederum liegt in der Kirche selbst. Es liegt nämlich ihrer Natur nach von vornherein in ihr die reale Möglichkeit, der Keim einer negative und feindselig gegen sie selbst gerichteten Bewegung, sie trägt ihrer Natur nach wesentlich das Princip ihrer Zerstörung in sich selbst, und dieses negative Princip entwickelt sich in ihr immer kräftiger, je länger sie besteht. Dasselbe ist nun aber nicht etwa eine Hemmung ihrer Fortentwickelung; ganz im Gegentheil, in seinem Conflict mit jenem positiven Princip wird es mit ein Hebel für dieselbe; es beschleunigt nur ihre Vollendung, welche aber freilich nichts anderes ist, als die Wiederauflösung der Kirche. (s. unten). Dieses negative Princip in der Kirche gehört nun auch mit zu den wesentlichen sie constituirenden Elementen, deren geschichtliche Darstellung die Aufgabe unserer Disciplin ist. Es wird aber wirksam in denjenigen geschichtlichen Erscheinungen, die wir mit dem allgemeinen Namen der reformatorischen Ursache zu bezeichnen pflegen. Auch sie werden mithin Gegenstand unsrer Aufmerksamkeit sein müssen.

Außer diesen bisher genannten 7 Punkten wird sich kein weiterer als wesentliches und nothwendiges constituirendes Element der christlichen Kirche nachweisen lassen; mit ihrer geschichtlichen Darstellung ist mithin die Aufgabe unserer Disciplin erschöpft. Diese wird somit im Allgemeinen in sieben Theile zerfallen, deren Anordnung am zweckgemäßesten die ganz natürliche sein wird, in welcher ihre einzelnen Gegenstände sich uns vorhin aus der Analyse des Begriffs der christlichen Kirche ergaben. Diese sieben Theile, in welche unsere Vorlesung im Allgemeinen zerfallen wird, sind nämlich:

1. Geschichte der Kirchenverfassung,
2. „ der Kirchenzucht,
3. „ des Cultus,
4. „ des kirchlichen Unterrichtswesens,
5. „ der christlichen Lehre,
6. „ des christlichen Lebens (im engeren Sinne), und
7. „ der reformatorischen Versuche.

Es versteht sich von selbst, daß diese einzelnen Theile, was ihre Ausdehnung betrifft, sehr ungleich ausfallen werden. Bei weitem den meisten Raum wird die Geschichte der christlichen Kirchenverfassung einnehmen. Ebenso in Betreff des Grades der Ausführlichkeit ihrer Abhandlung werden keineswegs alle einander gleichkommen. Am wenigsten ausführlich wird der Natur der Sache nach die Geschichte der christlichen Lehre abgehandelt werden können. Von einer Darstellung der Geschichte der einzelnen christlichen Lehren wird hier ganz und gar nicht die Rede sein können; sondern unsre Vorlesung wird sich hier lediglich zu beschränken haben auf die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der dogmatischen und der ethischen Auffassung des Christenthums überhaupt, worin sich auch die jedesmalige Entwicklungsstufe des die Kirche erfüllenden christlichen Geistes schon mit vollkommener Bestimmtheit wieder erkennen lassen, — als worauf es uns von dem Standpunkt unserer Disciplin aus ja auch allein ankommt.

Erstes Zeitalter.

Die katholische oder kirchliche Zeit.

Erster Zeitraum.

Die Besitzergreifung des Christenthums als Kirche von der alten römisch-griechischen Welt, — bis auf Constantin den Großen, 312.

Diese Periode zerlegt sich wieder in folgende ihr untergeordnete Zeitabschnitte:

1. Das apostolische Zeitalter oder die Zeit der Grundlegung der christlichen Kirche, — bis gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christo (etwa 117).
2. Das Zeitalter der Consolidirung der Kirche zur katholischen, — bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts. (Das Zeitalter der inneren Gährung des mit dem antiken Culturleben in Berührung getretenen Christenthums und der Abklärung dieser Gährung im Schooß der Kirche. Abscheidung der Kirche vom Gnostizismus und Montanismus.)
3. Das Zeitalter des inneren Ausbaus der katholischen Kirche und ihres Sieges nach außenhin im römischen Weltreiche, — bis auf Kaiser Constantin den Großen, 312.

Erster Zeitabschnitt.

Das apostolische Zeitalter oder die Zeit der Grundlegung zur christlichen Kirche, — bis gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts.*)

„Als die Zeit erfüllt war“ (Gal. 4, 4.) trat der Erlöser der sündigen Menschheit, der zweite und vollendende Anfänger der Menschheit in die Geschichte ein. (In der That nichts geringeres als die Wiederaufnahme der Menschenschöpfung zum Behuf ihrer definitiven Vollendung, war die Erscheinung Christi.) Jener paulinische Ausdruck spricht die eigentliche Angemessenheit des damaligen Weltzustandes aus — nicht nur für die eigene persönliche Entwicklung des zweiten Adams (Jesu) zum Erlöser, sondern auch für das **Geschichtlichwerden** der durch ihn zu bewirkenden Erlösung. Das Letztere angehend kommen vorzugsweise folgende 4 Momente in Betracht: 1) In einer Beziehung fällt die eigentliche Correspondenz der damaligen Weltlage mit dem Geschichtlichwerden der erlösenden Wirksamkeit Christi ganz unmittelbar ins Auge: die damalige Gestalt der politischen Verhältnisse entsprach auf eigenthümliche Weise dem Universalismus, der ein wesentlicher Characterzug des Christenthums ist.**) Eben in dem Zeitpunkt, in welchem das römische Reich alle Völker der damaligen Welt vollends zu einem Universalreich vereinigt hatte, begann auch dasjenige Princip seinen Lauf durch die Welt, in dessen Wesen die Bestimmung liegt nicht nur zur Universalreligion, sondern auch zur Herstellung der absoluten Gemeinschaft in der Menschheit überhaupt, zur Herstellung eines schlechthin allumfassenden Reiches Gottes in der Menschheit. Schon durch Alexander den Großen war in dieser Beziehung der entscheidende Durchbruch geschehen, die Scheidewand zwischen dem Occident und dem Orient eingerissen worden. Seitdem entstand eine Gemeinsamkeit der Gesittung, überhaupt des ganzen geistigen Lebens, zwischen beiden und den bis dahin scharf gegen einander abgeschossenen einzelnen Nationen. Und was so Alexander begonnen, das vollendete das Römerreich, das mit reißender Schnelligkeit die Völker auch in die Einheit seines politischen Verbandes hineinzog. So waren

---

*) Näher etwa bis 117, dem Ende der Regierung Trajans.

**) Baur, Drei erste Jahrhunderte, S. 2–5.

die Schranken des nationalen Bewußtseins nach allen Seiten hin durchbrochen. Und auch derjenige einzelne geschichtliche Kreis, in welchen die Entstehung der Erlösung fiel und fallen mußte, war bestimmt mit hineingezogen in den Zusammenhang mit dieser großen menschheitlichen Volksgemeinde, äußerlich und innerlich, politisch und geistig. Nachdem die Juden durch die zweimalige Zertrümmerung ihres Staats unter andere Völker und in die weite Welt gewaltsam hinausgeworfen worden waren, hierauf in den von den Nachfolgern Alexanders neu gegründeten Reichen gerade in denjenigen Städten, welche die Hauptpunkte des politischen und des geistigen Völkerverkehrs wurden, ein sehr wichtiger Bestandtheil der neu sich bildenden Bevölkerung geworden waren, und überhaupt als Hellenisten die vielfachsten Elemente griechischer Bildung in sich aufgenommen hatten, wurden sie zuletzt auch in das immer weiter sich ausdehnende Netz der römischen Herrschaft hineingezogen, — und so trat das auf jüdischem Boden entstandene Christenthum schon an der Stätte seiner Geburt mit der Macht zusammen, die seine Vorläuferin auf der Bahn der Welteroberung sein sollte. Zugleich hatte die römisch-griechische Welt auch ihrerseits nach der religiösen Seite sich bereits eine Verbindung mit dem israelitischen Volke angeknüpft. Zahlreiche Römer und Griechen mit ihrem heimathlichen Polytheismus zerfallen, fühlten sich zur Religion der Juden hingezogen, und ohne daß sie sich gerade dem israelitischen Volk durch die Beschneidung einverleiben ließen (גֵּר־הַצֶּדֶק), verehrten sie mit den Juden den Einen wahren Gott (גֵּר־הַשַּׁעַר, φοβούμενοι τὸν θεὸν, σεβόμενοι τὸν θεὸν ἐξ ἐθνῶν). Besonders fand das Judenthum unter den Frauen viele Anhänger (so daß z. B. in Damascus fast alle Frauen demselben ergeben waren.) Vgl. Ap. G. 13, 50 C. 17, 4. Die unter den Römern um sich greifende Neigung zu fremden Culten wirkte gleichfalls dazu mit.

2) Aber nicht nur diese einheitliche Zusammenfassung der damaligen civilisirten, d. h. in dem Proceß der Entwicklung der Sittlichkeit und einer sittlichen Gemeinschaft stehenden Menschheit war eine Bedingung des Geschichtlichwerdens des Christenthums, sondern auch diese Civilisation selbst auf ihrem damaligen Höhenpunkte. Nur in einer sittlich organisirten, und zwar mit wesentlicher Vollständigkeit, menschlichen Gemeinschaft konnte das Christenthum geschichtlich werden, Röm. 1, 16 2c., eben als die wesentlich sittliche Religion.

3) Eine solche Civilisation war selbst wieder bedingt dadurch, daß die moralische Entwicklung bis dahin gediehen war, daß die menschliche Persönlichkeit sich mit klarem Bewußtsein in sich selbst erfaßt hatte, daß in den Menschen der Subjectivbegriff, das Princip der Subjectivität wirklich durchgebrochen, (vgl. Baur, S. 12.) damit aber zugleich ihre wesentlich moralische und als solche gottverwandte Natur ihnen deutlicher bewußt geworden war. Nur an diesem Bewußtsein konnte ja das Christenthum, als die schlechthin moralische Religion, einen Anknüpfungspunkt finden. Dieß letztere Bewußtsein war nun aber eben in der Geburtszeit des Christenthums, besonders in der damals vorherrschenden eklektischen Philosophie, das Bewußtsein der Gebildeten im Allgemeinen geworden, das Bewußtsein um die wesentlich moralische Natur des Menschen und die hierin begründete Verwandtschaft desselben mit Gott. (Vgl Baur, S. 14ff.)

Endlich 4) das Ausgelebtsein der bisherigen Cultur sowie der Religionen und des moralischen Bewußtseins, auf deren Grundlage sie sich gebildet hatte. Dieß war damals thatsächlich zum Bewußtsein gekommen und damit hatte die damalige römisch-griechische Welt eine tiefe Trost- und Hoffnungslosigkeit ergriffen. Das Vertrauen zu den heidnischen Volksreligionen war in den Gebildeten untergegangen. Sie sahen in den religiösen Mythen entweder bloße Fabeln oder nur bildliche Formen für Ideen, die aus einem ganz anderen Boden erwachsen waren. Nur das hielt das allgemeine Interesse für die nationale Religion noch aufrecht, daß sie als Staatsreligion mit allen Einrichtungen des Staatslebens zu eng verwachsen war, um von ihnen so leicht getrennt werden zu können. In der jüdischen Welt aber war die alte Frömmigkeit auch ausgelebt. Der Zerfall derselben in die bekannten Secten: Pharisäer, Saducäer und Essener,*) in deren Keiner die eigentliche „israelitische" Frömmigkeit sich wieder erkennen ließ, liefert dafür den unwidersprechlichen Beweis: Nur die Hoffnung, — die ungeduldige, aber dabei völlig unaufgeklärte und unlautere Hoffnung — auf die endliche Erscheinung des

---

*) Baur S 19: „Wie die Therapenten das Mittelglied zwischen dem griechisch-alexandrinischen Judenthum und den palästinischen Essenern sind, so gehören die letzteren selbst, ungeachtet der so nahen Beziehung, in welcher sie zu den ägyptischen Therapenten stehen, mit den Secten zusammen, in welche sich das palästinische Judenthum theilte, als diejenige Form desselben, in welcher die griechisch-alexandrinische Anschauungsweise auch für den palästinischen Juden das Interesse einer tief religiösen Lebensansicht gewonnen hatte."

langverheißenen Messias war noch übrig geblieben vom wirklichen Leben der alttestamentlichen Frömmigkeit; und an diese ließ sich anknüpfen.

Es war also jetzt der rechte Augenblick für den Eintritt des Erlösers in die Geschichte. Er trat in der Person Jesu von Nazareth in sie ein in dem Gebiet derselben, das durch die göttliche Offenbarung auf eigenthümliche Weise zur Empfänglichkeit für die von ihm ausgehenden Wirkungen vorbereitet war (Joh. 4, 22). Eine stätige geschichtliche Wirkung konnte der Natur der Sache zufolge von ihm nur ausgehen vermöge eigenthümlicher Gemeinschaft, welche die von ihm ausgehenden Wirkungen ununterbrochen fortpflanzte, als die nicht abbrechende Trägerin und als Organ derselben. Was er selbst während der Tage seines Fleisches unmittelbar that für die Begründung einer von ihm ausgehenden — letztlich die gesammte Menschheit umfassenden — geschichtlichen Wirksamkeit, war daher — außer seiner Selbstdarstellung — lediglich die Stiftung einer solchen Gemeinschaft, — aber derselben nur in ihrem allerersten Keime, die Stiftung eines Jüngerkreises, der bestimmt war, der Träger seiner geschichtlichen Wirksamkeit zu werden, — des Apostelkreises.

Daß Jesus eine geschichtliche Wirksamkeit nur haben könne vermöge einer von ihm aus ihrem Princip ausgehenden und beseelten Gemeinschaft, lag aus der Natur der Sache zu Tage, auch für ihn selbst (Mtth. 16, 18 C. 18, 17). Eine solche Gemeinschaft wollte daher Jesus ohne allen Zweifel stiften. Wie sie gestaltet sein sollte, davon hatte er gewiß eine völlig klare und deutliche Vorstellung; aber nach seiner Weisheit sprach er sich über dieselbe gar nicht aus. Er hätte durchaus unverstanden bleiben müssen; er wäre unvermeidlich mißverstanden worden. Gerade sein Schweigen in diesem Stücke ist wahrhaft bewunderungswürdig. Was ihm als zu realisirender Zweck vor der Seele stand, in voller Klarheit, wie etwas so ganz anderes, so unvergleichlich höheres war das, als dasjenige, was in der nächsten und näheren Zukunft realisirbar war, — ja als alles das, was uns die Kirchengeschichte zeigt! Nur daß von ihm eine eigenthümliche Gemeinschaft ausgehen werde, und zwar eine organisch geordnete, eine ἐκκλησία, das sprach er bestimmt aus: Mtth. 16, 18. C. 18, 17. Mehr als dies liegt in der ἐκκλησία durchaus nicht, — welche Form diese christliche „Volksgemeinde“ haben werde, ob die politische (an die der Ausdruck allerdings am unmittelbarsten denken ließ,) oder die (erst nochmals zuerst

zum Vorschein gekommene, damals noch gar nicht gekannte), kirchliche oder welche sonst immer, darüber ist in dem Wort gar nichts ausgesagt. Dieß alles überließ Jesus der in der fernen Zukunft liegenden geschichtlichen Entwicklung. Er schrieb seiner Gemeinde wohl ein Gesetz vor; aber dieses war kein anderes als das (was schon in dem Begriff der Gemeinschaft selbst liegt und eben nur der unmittelbare Ausdruck dieses Begriffs ist) der Liebe. Freilich der Liebe, mit welcher er selbst liebte: Joh. 13, 34. 35. C. 15, 12; das heißt aber eben nur der wahren und vollen Liebe. Nur legte er noch selbst das Fundament zum Zusammentritt der an ihn gläubig Werdenden zu einer bestimmten besonderen auch äußeren Gemeinschaft durch die Stiftung zweier mysteriöser Feiern, der Taufe und des heiligen Abendmahls, die er für alle, welche sich zu ihm bekennen würden, verordnete. Ueberdieß bevollmächtigte er die Apostel ausdrücklich, die Verhältnisse der neuen Gemeinschaft und die in ihr gültigen Ordnungen in seinem Namen und mit seiner Auctorität festzustellen: Matth. 16, 19, C 18, 18. Joh. 20, 21. Vgl auch Mtth. 28, 18—20.

Was er unmittelbar selbst von ihm zugehöriger Gemeinschaft stiftete, war nur die Apostelgemeinde, eine heilige Familie (Familie der Erlösten). Also eine Gemeinschaft in der Urform der menschlichen oder moralischen Gemeinschaft überhaupt.

[*Beachtenswerth ist, wie hier die früher von Rothe so sehr betonte Bedeutung des Staates hinter der Anerkennung der Nothwendigkeit specifisch religiöser, ja kirchlicher Formen zurücktritt, und wie Rothe hier auch der Kirche eine viel wesentlichere Bedeutung in den Gedanken Christi zuschreibt, als er früher gethan hatte. Was in den Anfängen der christlichen Kirche S. 88 folgende über das Verhältniß von Kirche und Christenthum auseinandergesetzt ist, hat Rothe vorher in der „Geschichte der christlichen Kirche als solcher" noch ausführlicher entwickelt, in einer Form, die auch neben jenen späteren für Rothe's Entwicklung charakteristisch genug ist, und daher hier nicht übergangen werden darf].

Die Frage: woher kommt die christliche Kirche? bestimmt sich, in Folge einer sehr natürlichen Verknüpfung der Vorstellungen, für bei weitem die meisten von denen, welche sie aufwerfen, zunächst näher dahin, daß sie die Bedeutung erhält: Ist die Kirche eine Stiftung des Herrn selbst? Hat der Herr selbst seine Kirche stiften wollen? Hat Er überhaupt wirklich eine Kirche gewollt?

Diese Frage muß, je nachdem sie verstanden wird, bald verneint, bald bejaht werden.

Daß der Herr wirklich einen neuen Zustand der Dinge auf Erden hat herbeiführen wollen, unterliegt keinem Zweifel. Er bezeichnet denselben auch mit einem constanten Namen, — „Gottesreich" (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) oder „Himmelreich" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν). Die Gründung dieses Gottesreichs auf Erden erscheint überall als der letzte und eigentliche Zweck der Erscheinung des Herrn und seiner gesammten Wirksamkeit. Schon sein Vorläufer, Johannes der Täufer kündigte ihn

seinen Zeitgenossen unter diesem Gesichtspunkte an. Μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ὀυρανῶν! (Matth. 3, 2) war das Grundthema seiner Predigt. Als sodann der Herr öffentlich auftrat in Israel, war seine Predigt wiederum das nämliche Μετανοεῖτε ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. (Matth. 4, 17). Als er späterhin seine Jünger aussendete in das jüdische Land, lautete die ihnen ertheilte Instruction wiederum: Πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε, λέγοντες. Ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth. 10, 7). Ja auch als er nach seiner Auferstehung noch vierzig Tage lang unter seinen Jüngern wandelte, sie einführend in das Geheimniß seiner Absichten, und sie belehrend über ihren künftigen apostolischen Beruf, war der wesentliche Inhalt aller dieser Belehrungen τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ (Ap. G. 1, 3). Ueberall ist der Gegenstand auf welchen sich die Thätigkeit des Herrn richtet, das Gottesreich; nirgends wird derselbe durch den Namen der „Kirche" bezeichnet. Das Himmelreich haben wir demnach unbedenklich als den letzten und eigentlichen Zweck der Wirksamkeit des Herrn auf Erden anzusehen.

Es fragt sich nun, welche Vorstellung wir uns von diesem Gottesreich zu machen haben. Der Herr selbst beschreibt uns dasselbe. Auf der einen Seite schildert er dasselbe unzweideutig als ein rein innerliches, sinnlich gar nicht wahrnehmbares: Luc. 17, 20. 21. Auf die Frage der Pharisäer: πότε ἔρχηται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ; antwortet er ihnen: Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ, ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμων ἐστιν. Auf der andern Seite aber beschreibt er doch den mit dem Namen des Gottesreichs bezeichneten Zustand der Dinge auch wiederum als einen äußerlichen. Dieß liegt offenbar in vielen der Gleichnisse, unter welchen er das Himmelreich vorstellt, namentlich in allen denjenigen, in welchen das Himmelreich in Ansehung seiner Glieder als ein gemischtes beschrieben wird, aus Guten und Bösen, Würdigen und Unwürdigen, wie die vom Acker mit dem Unkraut, vom Netz mit den Guten und faulen Fischen, von den klugen und den thörichten Jungfrauen, (vom hochzeitlichen Kleide?) u. s. w. Denn nur eine äußere Gemeinschaft kann der Natur der Sache nach eine gemischte sein, indem in eine rein innerliche Gemeinschaft der Eintritt auf gar keine andere Weise erfolgen kann als mittelst der zu derselben erforderlichen Tüchtigkeit und Würdigkeit. Auch das Gleichniß vom Senfkorm (Matth. 13, 31. 32) dürfte das Reich Gottes als ein äußerliches beschreiben. Diese beiden Angaben stehen nun ohne weitere Vermittelung in einem offenbaren Widerspruch, der nur durch die Annahme vermittelt werden kann, daß das Reich Gottes zwar als in seinem Anfangspunkte ein rein innerliches, schlechthin nicht sinnlich wahrnehmbares, zugleich aber als in seinem Fortgange sich mehr und mehr veräußerlichendes, mehr und mehr sinnlich wahrnehmbarwerdendes zu denken sei.

Demnach könnten wir uns schon eine nähere Vorstellung bilden von dem Zustande der Dinge auf Erden, dessen Realisirung der Herr sich als letzten und eigentlichen Zweck setzt. 1) Es ist derselbe zunächst ein Reich, d. i. im Allgemeinen eine Gemeinschaft, wie denn überhaupt das christliche Leben seiner Natur nach wesentlich ein Leben in der Gemeinschaft ist, und die Gemeinschaft von Christo und den Aposteln durchgängig als das wesentliche Medium der Erweckung, Erhaltung und Vollendung des christlichen Lebens durch Christum betrachtet

wird.*) 2) Diese Gemeinschaft nun ist wesentlich eine *innerliche*, und zwar dieses *ursprünglich*. Sie erzeugt sich ihrem Wesen nach nothwendig in dem inneren Leben (dem intellectuellen und dem sittlichen, und zwar in ihrem unmittelbaren Zusammenhange) des Menschen, des Einzelnen und der Menschheit im Großen. Ja, in diesem ihrem Ursprunge und Anfange ist sie eine *rein* und *ausschließlich* innerliche. 3) Eben so wesentlich ist sie aber auch eine *äußerliche*. Wenn sie nämlich gleich ursprünglich als eine innerliche gesetzt ist, so liegt doch in ihr als solcher ebenso ursprünglich und wesentlich zugleich die Tendenz, sich äußerlich zu verwirklichen.

Jetzt ist nur noch eine Frage übrig, die nämlich, welches denn nun die besondere *Form* sei, in welcher nach der Absicht des Herrn diese Gemeinschaft, die er zu stiften gekommen, sich äußerlich verwirklichen sollte. Nach der von frühan uns angewöhnten Vorstellungsweise drängt sich uns bei dieser Frage unmittelbar der Gedanke auf, die *Kirche* möchte diese besondere Form sein, woraus dann folgen würde, daß dieselbe wirklich und im eigentlichen Sinne des Wortes von Christo gestiftet sei. Allein bei näherer Erwägung hält diese vorläufige Beantwortung der Frage durchaus nicht Stand. Sie nöthigt uns ganz im Gegentheil, diese Antwort wieder zu verneinen, und zunächst den negativen Satz aufzustellen: Die Form, in welcher sich das Reich Gottes, dessen Verwirklichung auf Erden der letzte und eigentliche Zweck des Herrn ist, äußerlich verwirklichen soll, ist nach der Absicht des Herrn *nicht* die christliche Kirche. Warum sollte es auch gerade diese sein? Es findet sich ja davon nirgends die entfernteste Andeutung von Seiten des Herrn**), namentlich auch nicht ein Mal in den Stellen, wo der Herr vor seinem Scheiden von der Erde den Aposteln für ihre apostolische Wirksamkeit eine Instruction ertheilt (Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 14—18. Joh. 20, 21. Ap. G. 1, 4—8.) Wohl aber stoßen wir in den Erklärungen des Herrn ganz im Gegentheil auf mancherlei Umstände, die uns von dem Gedanken an die Kirche völlig ableiten, und unsern Blick nach einer ganz andern Seite hinziehen. Das Bild des Reiches Gottes selbst führt uns von jenem Gedanken gänzlich ab; denn wenn wir die Geschichte des dadurch bezeichneten Begriffs rückwärts verfolgen, so werden wir vielmehr zu der Vorstellung von einer politischen Gemeinschaft, als zu der von einer kirchlichen geführt. Auch kann es wenigstens unsere Aufmerksamkeit erwecken, daß der Herr bei seiner Wiederkunft zum Gericht nicht einen kirchlichen Zustand der Welt vorauszusetzen scheint, sondern einen politischen, — so zu sagen, nicht eine kirchliche, sondern eine politische Geographie und Statistik als geltend (Matth. 25, 32: *καὶ συναχθήσεται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ*

---

*) Es ist dies unstreitig eines der letzten Principien der christlichen Anschauungsweise überhaupt. Aber die äußere *Form* der christlichen Gemeinschaft angehend, liegt in dem Christenthum selbst gewiß nicht die Bestimmung, daß dieselbe wesentlich die *kirchliche* sein müße; vielmehr folgt aus demselben (wie unten gezeigt werden soll,) ganz im Gegentheil, daß die kirchliche Form als eine dem Inhalt desselben an sich durchaus unangemessenen, mithin nothwendig nur temporäre und prekäre zu betrachten sei. Dieß gegen *Möhler*, Die Einheit in der Kirche ꝛc., S. 358 flgde.

**) Die Stelle Matth. 16, 18 gehört nicht hierher.

ἔθνη)*) Zu dem unterscheidet ja der Herr deutlich genug die christliche Kirche von dem Gottesreich. Er weis auch von einer Kirche (ἐκκλησία: Matth. 16, 18. s. unten, Matth. 18, 17 gehört nicht hierher), und dieses Vorhandensein eines doppelten Ausdrucks in seinem Sprachvorrath weiset doch wohl hier auf ein Vorhandensein auch einer doppelten Sache in seinem Vorstellungskreise? Kurz wir haben, die Sache auch nur ganz von außen betrachtet, gar keine Veranlassung, gar kein Fug und Recht, die Kirche für die besondere Form zu halten, in welcher der Herr die von ihm ausgehende innere Gemeinschaft äußerlich verwirklicht sehen wolle.

Welche sonst kann und soll es denn nun aber sein? Wir antworten: Eben gar keine besondere Form; lediglich die ganz allgemeine Form, welche überhaupt die natürliche und natürlich nothwendige des menschlichen Lebens in der Gemeinschaft, d. i. (da das menschliche Leben ein menschliches wesentlich nur ist als Leben in der Gemeinschaft), des menschlichen Lebens überhaupt ist, mit einem Worte der Staat (versteht sich, im weitesten und allgemeinsten Sinne des Worts völlig abgesehen von allen geschichtlich concreten Staatsformen).

Es wird indessen nöthig sein, die Gründe zu entwickeln, die uns zu dieser Annahme bestimmen, oder vielmehr dieselbe uns abnöthigen. Sie ergeben sich Theils aus der Natur des religiösen Lebens überhaupt, (denn eine religiöse Gemeinschaft ist doch die sicher, welche von Christo ausgegangen, — und die vollendete Entwicklung des christlich-religiösen Lebens — wird doch jedenfalls die innerliche Seite des Zustandes sein, dessen Verwirklichung der letzte Zweck Christi ist.) — Theils in's besondere aus der specifischen Natur der in Christo gestifteten Erlösung.

Zunächst wird es hier nicht des Beweises bedürfen, daß wir den „Staat“ als die wesentliche, natürliche und natürlich nothwendige, kurz als die specifisch, äußere Form des menschlichen Lebens überhaupt anzusehen haben. Schon die Geschichte würde dieß außer Zweifel setzen. Der Staat ist — wenigstens seinen wesentlichen Elementen nach — so alt als die Geschichte, ja als die Menschheit selbst. Es darf aber auch Jedem mit Recht zugemuthet werden, daß er sich der Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit und Nothwendigkeit der Relation zwischen dem Staat und dem menschlichen Leben als solchem bewußt sei, oder doch bewußt werde Es ist diese wesentliche Relation beider zu einander in dem menschlichen Bewußtsein mit einer ähnlichen Unmittelbarkeit gesetzt, wie die der Seele und des Leibes zu einander. Die menschliche Seele empfindet das Leben im menschlichen Leibe unmittelbar als die schlechthin natürliche und nothwendige, als die specifische Form ihres persönlichen Daseins. Ebenso stellt sich jedem zum Selbstbewußtsein Erwachten das Leben im Staat unmittelbar als die schlechthin natürliche und nothwendige, als die specifische Form seines menschlichen Lebens dar. Ganz anders verhält es sich mit dem Leben in der Kirche. Wir werden uns desselben niemals als einer schlechthin ursprünglichen, natürlichen und natürlich nothwendigen, mit einem Worte nie als der specifiischen Form unseres Lebens bewußt sein, sondern immer als einer erst nachträglich zu der natürlichen Form des menschlichen Lebens hinzugekommenen, als einer relative zufälligen, eben darum aber auch nicht wesentlichen. Und daß dem so sei, bezeugt ja auch die Geschichte. Verhält es sich aber auf die

---

*) Hier folgt die Anmerkung welche Anfänge S. 90 wörtlich aufgenommen ist.

angegebene Weise mit dem Staat und der Kirche: so kann auch diese schlechterdings nicht als die dem religiösen Leben specifisch angemessenen äußern Form anerkannt werden, sondern lediglich jener. Gerade dem Religiösesten wird sein Bewußtsein dieses am allerbestimmtesten aussagen. Denn er ist sich ja seiner Religiosität bewußt nicht als eines vereinzelten Moments seines persönlich-menschlichen Lebens, sondern als der specifischen Bestimmtheit seines ganzen persönlich-menschlichen Lebens; und Niemanden kann sonach der Gedanke ferner liegen als ihm, daß es für das religiöse Leben eine besondere, von der des allgemein menschlichen Lebens überhaupt (des menschlichen Lebens als solchen) verschiedene Form des äußeren Daseins, wir wollen gar nicht sagen geben müsse, sondern auch nur geben könne. Er wird sich niemals davon überzeugen können, daß das menschliche Leben, welches eben specifisch dadurch, daß es ein religiöses ist, ein menschliches ist, um sich als religiöses — d. h. eben als specifisch menschliches, — äußerlich zu verwirklichen, hierzu einer andern Form bedürfen sollte, als eben der specifischen Form seines äußeren Daseins selbst, d. i. des Staates (im weitesten Sinne des Worts). Er wird ganz im Gegentheil behaupten müssen, daß die absolute Vollendung des Staats, als der äußeren Form des menschlichen Lebens, erst dann und erst dadurch erfolgen könne, wann und daß sich das allgemeine menschliche Leben unter der durchgängigen specifischen Bestimmtheit eines religiösen Lebens in ihm äußerlich verwirkliche. Denn erst wenn der innere Gehalt zu seiner absoluten Entwicklung gediehen ist, kann auch die Form, in welcher er sich veräußerlicht, ihre absolute Vollendung besitzen. Es werden für den Religiösen, bei klarem Selbstbewußtsein, durchaus unvollziehbare Vorstellungen sein, sowohl die, daß der vollendete Zustand des irdischen Lebens beruhen solle auf dem Verschlungensein des Staats von der Kirche, — als auch die andre, daß in demselben Staat und Kirche noch neben einander bestehen sollten. Denn was den ersteren Fall angeht: so würde in demselben theils das Ursprüngliche und Nothwendige von dem Nichtursprünglichen und (relative) Zufälligen verschlungen sein, — was nicht ein Zustand der Vollendung, sondern ein äußerster Nothstand wäre; — theils, — da die Kirche, ihrer Natur und Bestimmung nach, nur für die religiöse Seite des menschlichen Lebens als eine besondere, also nur für Eine Seite des menschlichen Lebens die äußere Form sein will und kann, — gar nicht ein Mal eine vollständige äußerliche Verwirklichung des gesammten menschlichen Lebens in seiner organischen Einheit möglich sein, — welches kein geringerer Nothstand wäre. Im andern Fall aber, Staat und Kirche neben einander gedacht, würde zuvörderst diesem sogenannten Zustande der Vollendung die lebendige, organische Einheit seiner Elemente, d. i. eben die Vollendung selbst abgehen. Sodann aber würden in ihm beide, Staat und Kirche, nur dadurch neben einander bestehen können, daß keine von beiden Formen ihre wirkliche Vollendung gefunden hätte. Denn in dem Staat einerseits, neben der Kirche hätte sich ja eben wegen einer solchen Geschiedenheit das religiöse Leben noch nicht verwirklicht, d. h. das menschliche Leben noch nicht in seiner Bestimmtheit als religiöses, mit andern Worten: es hätte sich in ihm das menschliche Leben eben noch gar nicht einmal als specifisch menschliches verwirklicht. Und eben so andererseits das religiöse Leben in der Kirche hätte sich noch nicht als allgemein menschliches verwirklicht, es stände noch isolirt von dem allgemein menschlichen Leben da, d. i. der Sache

nach, es hätte dasselbe noch nicht durchdrungen, mithin es befände sich noch auf einer sehr niedrigen Stufe der Entwickelung und der Kraft.

So einfach stellt sich die Wahrheit unseres Satzes schon von dem allgemein religiösen Standpunkte aus für die Reflexion hervor. Ebenso bestimmt leuchtet sie uns auch ein von dem besonderen eigenthümlich christlichen Standpunkte aus, mittelst eines Blicks auf die specifische Beschaffenheit der Erlösung in Christo.

Die Erlösung in Christo und das Evangelium von derselben wenden sich wesentlich, als um ihren Angelpunct, um den Gegensatz zwischen Natur und Gnade Von diesem Gegensatz, in seiner ganzen Schärfe ihn aufnehmend, geht das Evangelium unmittelbar aus. Aber es faßt ihn nicht als einen absoluten, unauflösbaren — wenn gleich in dem Anfangspunkte der Erlösung totalen — auf. Es geht von ihm aus, nicht um ihn stehen zu lassen sondern um ihn zu bewältigen und schlechthin auszugleichen und aufzuheben. Eben so bestimmt als es einerseits Natur und Gnade einander entgegensetzt, eben so bestimmt bezieht es andererseits dieselben aufeinander; und es fast diese ihre Correlation eben so nachdrücklich als eine *wesentliche* auf, als den Gegensatz zwischen ihnen Es betrachtet die Natur nicht als etwas, das durch die Gnade vernichtet oder doch *als Natur* vernichtet werden soll, — sondern im Gegentheil als ein in sich verdorbenes Werk Gottes, das durch die Gnade wieder hergestellt, und zwar in höchster Potenz wieder hergestellt werden soll, — so daß die Wiederherstellung mehr ist als eine *bloße* Wiederherstellung, wesentlich zugleich absolute Entwicklung. Und eben so weis es von der Gnade nicht anders, als daß eben dieses ihre specifische Bestimmung, ihre Beschaffenheit aber der Lösung dieser Aufgabe specifisch angemessen sei. Die Vollendung der Erlösung durch Christum ist demnach die absolute Wiederherstellung der Natur in ihrer absoluten Entwickelung (durch die Gnade nämlich, — also die Verwirklichung eines menschlichen Lebens, in welchem *einerseits* keine Bestimmtheit fehle, welche in der menschlichen Natur ursprünglich dem Keime nach gelegen; *andererseits* aber auch keine Bestimmtheit sich finde, welche nicht schon ursprünglich in der menschlichen Natur als solcher (der Anlage nach) lag. Wer diesen (auch für die christliche Ethik und practisch überaus wichtigen) Kanon anerkennt, der muß ihm zufolge auch setzen: daß in dem Zustande der auf Erden vollendeten Erlösung die Kirche, deren realer Grund in der menschlichen Natur als solcher durchaus nicht schon mitgesetzt, welche nicht die ursprüngliche äußere Form des natürlichen menschlichen Lebens ist, keine Stelle finden wird, sondern daß in ihm die äußere Form des menschlichen, d. h. christlichen, Lebens keine andere wird sein können, als eben die rein natürliche — der Staat. Darin liegt aber nothwendig zugleich der andre Satz, daß diejenige Form, in welcher der Herr die von ihm zu gründende innerliche Gemeinschaft der Menschen äußerlich verwirklicht wissen wollte, der Staat ist, nicht die Kirche. Mit andern Worten: das Gottesreich, dessen vollendete Realisirung in der irdischen Welt der letzte und eigentliche Zweck der Wirksamkeit des Herrn war und noch ist, ist nicht eine Gotteskirche, sondern ein Gottesstaat, — nicht eine christliche Kirche, sondern ein christlicher Staat.

So müssen wir urtheilen, wenn von dem *letzten* und *eigentlichen* Zwecke des Herrn die Rede ist. So wenig kann als solcher die Gründung einer Kirche angegeben werden, daß vielmehr mit der vollständigen Erreichung desselben das Bestehen einer Kirche schlechthin unvereinbar erscheint.

Wenn wir nun aber die Frage, ob der Herr eine Kirche habe stiften wollen, in dem bisherigen Sinne (in dem Sinne: ob in seiner letzten und eigentlichen Absicht eine Kirche mitgesetzt sei,) haben verneinen müssen: so müssen wir dieselbe nunmehr in einem andern Sinne eben so bestimmt bejahen, wenn man nämlich bei derselben nicht nach seiner letzten und eigentlichen Absicht fragt. Mit einem Worte: als Zweck wollte der Herr die Kirche nicht, aber er wollte sie allerdings als Mittel für seinen Zweck. Ja, er mußte sie als Mittel wollen; dieß lag mit Nothwendigkeit in der Natur der geschichtlichen Entwickelung überhaupt Denn im Wege einer geschichtlichen Entwickelung, und nicht etwa durch einen Zauberschlag der Allmacht, wollte er ja doch jenen Zustand der Dinge, welcher sein letzter und eigentlicher Zweck war, eintreten lassen, das Reich Gottes Das von ihm ausgehende, in der Menschheit erregte religiöse Leben sollte sich seiner Absicht gemäß allerdings der ganzen Menschheit mittheilen; aber dieses von einem Puncte aus, dadurch, daß es von hier aus immer weiter zündend allmälig des Ganzen sich bemächtigte. Ein Entwicklungs- und Durchdringungsproceß, den der Herr auf eine sehr bezeichnende Weise durch das Gleichniß vom Sauerteige veranschaulicht. Dieser Durchdringungsproceß war nun aber nur unter der Bedingung möglich, daß das neue von Christo ausgehende religiöse Leben eine äußerliche Form erhielte, in welcher es einerseits in sich selbst zusammengehalten, und eben hierdurch erhalten (vor der Zerspitterung und vor dem Zerfließen in dem alten, nicht christlichen Leben der Welt bewahrt) würde, — und an welcher es andrerseits ein Organ hätte, durch das es auf die noch nicht von ihm ergriffene Welt ergreifend einwirken könnte. In beiden Rücksichten war eine bestimmte äußerliche Form für das von Christo angezündete Leben so lange unabweisliches Bedürfniß, bis es in jenem Durchdringungsprocesse das Leben der Menschheit in einem solchen Umfange, und dieß mit einem solchen Grade der Intensivität durchdrungen hatte, daß es sich der natürlichen äußerlichen Form des menschlichen Lebens bemächtigen, und diese selbst zu der seinigen und zum Organ für seine weit re Wirksamkeit machen konnte; — mit einem Wort, so lange, bis das christliche Leben zu dem Grade der inneren Macht herangereift war, auf welchem es einen christlichen Staat zu bilden vermag, in dem es dann forthin selbst bewahrt wird, und an dem es dann forthin das geeignetste Organ für seine Wirksamkeit auf die übrige, noch nicht von ihm durchdrungene Menschheit besitzt. Es verhielt sich hier mit dem christlichen Leben auf ganz ähnliche Weise wie mit dem Alttestamentlichen religiösen Leben. Dieses letztere wurde ja gleichfalls nur dadurch erhalten, daß es mit einer fest abgeschlossenen äußeren Form bekleidet, und in dieser innerhalb eines eng und scharf abgeschlossenen Raumes gehalten wurde; und eben nur dadurch gewann es eine Wirksamkeit auf das Ganze der Menschheit, daß es sich ausschließlich in einem sehr kleinen Theile derselben absonderte und in sich selbst concentrirte. Eben so hat man nun auch zu sagen: die nothwendige Bedingung der Erhaltung, Fortpflanzung und Verbreitung des Christenthums in der Welt ist die Kirche. Allein dieser Satz gilt nicht von der ganzen Dauer der christlichen Zeit, sondern nur bis dahin, wo sich das Christenthum einen christlichen Staat geschaffen hat.*)

---

*) Ein Zeitpunct, der übrigens auch für uns immer noch in der Zukunft liegt, keineswegs etwa bereits hinter uns. Nichts desto weniger aber hat

Somit dürfen wir denn zuversichtlich behaupten: der Herr wollte als Mittel eine Kirche. Allein dieß angenommen, scheint es doch wiederum, als habe der Herr zur Erreichung seines letzten Zwecks ein solches Mittel gewählt, durch das er mit diesem selbst in Widerspruch gerathen. Denn so bestimmt auch auf der einen Seite die Kirche als die unerläßliche Bedingung der Realisirung des Zwecks des Herrn anerkannt werden muß: eben so bestimmt erscheint sie doch auf der andern Seite wieder als eine mit dem Zustande der Dinge, welchen auf Erden herbeizuführen, der letzte und eigentliche Zweck des Herrn ist, unvereinbare äußere Form des christlichen Lebens.

Indessen dieser Schein verschwindet bei näherer Betrachtung der Sache völlig. Es liegt nämlich in der Natur der (äußeren) Kirche selbst, daß sie, wenn das christliche Leben in ihrem Schooße zu demjenigen Grade der Entwickelung gereift ist, auf welchem es ihrer nicht mehr als Trägerin bedarf, zu demjenigen Punkte, von welchem aus die unmittelbare Realisirung des letzten Zwecks des Herrn beginnt, die Verwirklichung eines*) christlichen Staats, — dann nothwendig sich selbst aufhebt, und einer neuen Ordnung der Dinge Raum macht. Die christliche Kirche**) trägt in sich selbst wesentlich den Keim ihrer Wiederauflösung und Zerstörung. Sie ist nämlich als äußere Form ihrem Inhalt, dem christlichen Leben schlechthin nicht angemessen; beide sind zu einer völlig ungleichartigen Ehe zusammengethan. Sie selbst, die Kirche, bildet nur eine besondere Seite des äußeren menschlichen Lebens; der christliche Geist, das christliche Leben hingegen ist schlechthin allseitig, es liegt wesentlich in seiner Natur, das ganze äußere menschliche Leben zu durchdringen, sich aller der Formen zu bemächtigen, in welchen dasselbe sich bewegt, — sich in ihnen allen äußerlich zu verwirklichen. Es tritt sonach in dem Verlauf der Entwickelung des christlichen Lebens nothwendig ein Mal ein Punct ein, in welchem und von welchem an es sich der Kirche als einer seine Entwickelung hemmenden Schranke bewußt wird, und gegen dieselbe eine negative. feindselige Richtung annimmt. Das Eintreten dieses Punctes wird von einer doppelten Seite her unvermeidlich motivirt. Auf der einen Seite nämlich vollendet die Kirche ihre Entwickelung als äußeres Institut immer vollständiger, d. h. sie schließt sich als solches immer fester in sich selbst zusammen, und immer schärfer von dem Staat ab, — sie isolirt sich immer mehr von den übrigen Formen des allgemein menschlichen Lebens, — sie gewinnt eine immer bestimmter durchgebildete, eine immer sprödere Gestalt, — kurz sie wird eine immer engere, immer unbequemere Form, d. i. jetzt Fessel des christlichen Lebens. Auf der andern Seite entwickelt sich in diesem immer unbiegsamer werdenden Körper in gleichmäßiger Progression das christliche Leben zu immer klarerem und energischerem Selbstbewußtsein, zu immer kräftigerem Bewußtsein um seine wesentliche Allseitigkeit und Freiheit. In demselben Maaße also, in welchem auf der einen Seite

---

sich doch schon eine sehr bedeutende Approximation zu demselben geltend gemacht, — seit der Reformation.

*) Nicht etwa: Eines! Im Gegentheil kann in jenem Zustande nach wie vor eine Vielheit der Staaten fortbestehen, und sie muß und soll es auch.

**) Die eigentlich so zu nennende nämlich, d. i. die äußere. In diesem Sinne ist der Ausdruck Kirche hier überall gebraucht.

der Druck der Fessel zunimmt, wächst auf der andern Seite von innen heraus das Bewußtsein um die Fessel, das Gefühl des Drucks derselben, und die Kraft des sich derselben entgegensetzenden Widerstandes. Wie aber der auf solche Weise im Innern der Kirche selbst hervorgebrochene Zwiespalt und Kampf zuletzt enden müsse: das kann schlechterdings nicht zweifelhaft sein. Denn auf der einen Seite ist der Culminationspunct der Entwickelung der Kirche (als äußeres Institut) der Natur der Sache nach nothwendig zugleich der Anfangspunct ihres Verfalls (als solches). Jene vollendete Entwickelung ist ja eben der Eintritt ihrer vollendeten Selbständigkeit, d. h. ihrer vollendeten Abgeschlossenheit gegen alle übrigen äußeren Formen des menschlichen Lebens, namentlich gegen die natürliche allgemeine Form desselben, den Staat, — sie ist der Eintritt ihrer vollständigen Isolirung aus dem allgemein menschlichen Leben als solchem, ihrer vollständigen Isolirung von allen Einflüssen desselben. Grade allein in diesen letzteren aber hat die Kirche, neben dem christlichen Geist und Leben in ihr selbst, noch eine Quelle ihres Lebens. Schneidet sie sich nun auch noch diese mulhwillig selbst ab, indem zugleich der christliche Geist sich immer bestimmter feindselig gegen sie selbst richtet, und sich mehr und mehr aus ihr zu befreien weis: so ist ihr Verfall in sich selbst unvermeidlich. Sie verdorrt nothwendig in sich selbst. Ihre vollendete Entwicklung ist nach einer inneren Nothwendigkeit wesentlich zugleich ihr Tod. Auf der andern Seite dagegen entfaltet sich die innere Kraft des christlichen Geistes und Lebens immer vollständiger, und verstärkt sich immer mehr durch die immer innigere Berührung, in welche sich jetzt das christliche Leben mit dem allgemein menschlichen nach allen Seiten desselben hin setzt. Das christliche Leben selbst wird immer mächtiger und immer vollständiger ausgerüstet mit allen göttlichen und menschlichen Waffen des Geistes, — und ihm gegenüber seine Gegnerin, die Kirche, immer ohnmächtiger in sich selbst.

So muß denn nothwendig zuletzt die äußere Kirche dem Geiste und dem Leben unterliegen, welche sie in ihrem eigenen Schooße auferzogen hat. Sie muß wieder in sich selbst verfallen. Dieser Verfall übrigens (das läßt sich schon a priori behaupten, wie es denn auch hintennach durch die Geschichte vollkommen bestätigt wird), wird damit beginnen, daß die Kirche ihre Einheit nicht mehr behaupten kann, und in eine Vielheit von Kirchen zerfällt, die dann, jede in sich selbst, allmälig ersterben, — und dieß um desto schleuniger, da sie von ihrem gemeinschaftlichen Mittel- und Lebenspunct losgerissen, einander gegenseitig aufreiben.

So stand es denn also nicht im Widerspruch mit seinem eigentlichen und letzten Zweck, wenn der Herr als Mittel zur Erreichung desselben eine Kirche wollte. Er konnte sie wollen. Wollte er sie aber auch wirklich? Daß er sie wirklich wollte, würde schon daraus folgen, daß er sie nothwendig wollen mußte; denn wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Allein er hat es überdieß auch noch ganz ausdrücklich ausgesprochen wenigstens in einer Stelle: Matth. 16, 18 spricht er ganz ausdrücklich von einer von ihm zu gründenden Kirche, und zwar im complexen Sinne. Daß ἐκκλησία hier nicht eine einzelne Gemeinde bedeuten, sondern nur von der Kirche im complexen Sinne verstanden werden könne, ist wohl unmittelbar klar. Eben aus dieser Stelle erhellt aber auch, welche Stelle der Herr der Kirche in dem Entwickelungsproceß des Reiches Gottes anweiset. Sie gehört in die Zeit des Kampfes und wird, so lange dieser dauert, immer in einem gewissen (freilich mit dem Fort-

schritt der Entwickelung im Abnehmen begriffenen) Maaße vorhanden sein; aber sie gehört nach dem Sinne des Herrn gewiß nicht mehr in die Zeit der Vollendung seines Reichs auf Erden

[*Nun folgt im wesentlichen, was nachher gedruckt ist in den „Anhängen" S. 93 flgde.

Der Boden, auf welchem die von dem Erlöser ausgehende neue Geschichte ursprünglich Wurzel schlagen sollte, war wiederum die jüdische Welt, weil allein in ihr die von ihm ausgehenden Einwirkungen unmittelbar zünden konnten, indem sie unmittelbare Anknüpfungspunkte fanden. Inmitten derselben standen ja auch die ersten Boten des Erlösers bei seinem Hingang von der Erde.

Es kam nun vor allem darauf an, die Verkündigung des Heils der Erlösung, welche ihnen aufgegeben war, in Bewegung, in den Fluß zu setzen. Dazu bedurfte es unumgänglich eines außerordentlichen Ereignisses, das sie introducirte in ihrem Kreise und legitimirte für ihren eigentlichen Beruf. Dieß Ereigniß war das Wunder des ersten christlichen Pfingstfestes:*) Ap. G. 2.**) Ein unzufälliges Wunderereigniß war an diesem Punkte unerläßlich, wenn die Wirksamkeit der Apostel in den Fluß kommen sollte. Und zwar ein nicht unmittelbar abbrechendes, sondern sich weiterhin fortsetzendes Wunder. Worin dieses Pfingstwunder bestanden, ist mit völliger Bestimmtheit nicht mehr auszumitteln. Das einzig natürliche ist, die dunklere und abgeleitetere Beschreibung in Ap. G. 2 nach der deutlicheren und unzweifelhaft authentischen bei Paulus 1 Cor. 12—14, vgl. auch Marc. 16, 17, auszulegen. Die wesentliche Identität der Glossolalie am ersten Pfingstfest mit der nachmaligen beurkundet schon die Ap. G selbst: C. 8, 15 ff. C. 10, 46. C. 11, 15. C. 19, 6. Die Thatsache, wie sie auch näher gestaltet sein mochte, war eine sinnlich evidente Selbstbezeugung Jesu in seiner fortwährenden Lebendigkeit und Wirksamkeit in einem Zustande rein geistigen Seins (kraft seiner reinen Geistigkeit); zugleich aber auch eine Beglaubigung der Apostel als der Organe, mittelst welcher er seine Wirksamkeit in dieser Welt und durch sie fortsetzen wolle.***) Sie

---

*) Holtzmann, Judenthum und Christenthum ꝛc. S. 670 f.

**) Auffallend ist es, daß sich außer dieser Einen Stelle im ganzen übrigen N. T. eine Erwähnung des Pfingstwunders nicht mehr findet. Höchstens Ap. G. 11, 15 ist vielleicht eine solche, aber dann jedenfalls eine überaus allgemein gehaltene.

***) Aus diesem Grunde war der Empfang der charismatischen Gaben von vornherein ausschließend an die Handauflegung der Apostel gebunden. Siehe Ap. G. 8, 15—19. C. 19, 6.

war ein eigentliches Wunder. Wie hier ein Wunder an den Aposteln geschah, so erschienen sie auch von diesem Zeitpunct an als persönlich ausgerüstet mit der Macht wunderthätiger Wirksamkeit (vgl. auch Marc. 16, 15 ff.), eine Macht, ohne welche sie nach der geschichtlichen Lage der Dinge schlechterdings außer Stande gewesen sein würden, ihren Beruf auszurichten. Diese Wundergabe beschränkte sich auch keineswegs ausschließend auf die Apostel. Siehe schon Marc. 16, 16.

Das Pfingstwunder hatte zu seiner unmittelbaren Folge den Zusammentritt einer größeren Schaar von Solchen, die an Jesu als den Messias gläubig geworden waren, zu einer Gemeinde, zu Jerusalem. Daß sie sich sofort zu einer Gemeinschaft und zwar zu einer innigen Liebes- und Brudergemeinschaft vereinigten, das war die unmittelbare Consequenz nicht nur der innersten Natur des neuen Lebens aus dem Glauben an Jesum selbst, sondern auch schon in dem ausdrücklichen „neuen Gebot" Jesu Joh. 13, 34 f.

Diese erste Christengemeinde (ungefähr 3000, Ap. 2, 41) war freilich keine eigentlich geschlossene religiöse Gemeinde. Natürlich nach wie vor Theilnahme am Tempelcultus. Daneben aber besondere Versammlung unter sich zum Behuf des Unterrichts, den die Apostel über Jesum als den Christus ertheilten, und des Gebets. Ap. G. 2, 42. 46. Was sie am bestimmtesten zusammenverknüpfte, war der gemeinsame Genuß ihrer Mahlzeiten:*) Ap. G. 2, 42. 46. Schon hierdurch wurde die Anlegung einer Gemeindecasse aus freiwilligen Spenden der Begüterten veranlaßt, dann aber auch überhaupt durch den dem Christenthum eingeborenen Liebes- und Wohlthätigkeitstrieb. So ergab sich eine relative Gütergemeinschaft:**) Ap. G. 2, 44 f. C. 4, 32—37. C. 5, 1 ff, 7. Dieses eigenthümliche Finanzwesen wurde dann die erste Veranlassung zur Bestellung eigenthümlicher Gemeindebeamten. Damit keiner der Bedürftigen übersehen werden möge, wählte die Gemeinde, auf die Aufforderung der Apostel, zu der auch die Erinnerung an die Worte des Herrn wie Matth. 19, 21. 29 und ähnliche mitwirken mochte, Männer, die diesen, damit sie ungestört dem Gebet und der Lehrthätigkeit widmen könnten, das Geschäft der Armenpflege abnahmen. Ap. G. 6, 1 ff. Es waren

---

*) Vgl. auch Ewald, a. a. O., VI, S. 141—145. 147—149.

**) Ueber sie siehe auch Ewald, Gesch. d. Volks Israel, VI, S. 138—141, 145—149. 177 ff. 205 f. „Die Folge war, daß rasch die ganze Gemeinde von Jerusalem verarmt war." S. Holtzmann, l. c., S. 673 f.

dieß die nachmals s. g. Diakonen, deren Geschäfte aber jetzt freilich von den nachmaligen sehr verschieden waren.*)

Natürlich beschränkte sich die Verbreitung des Glaubens an Jesus als den Messias sogleich von vornherein nicht auf Jerusalem; sondern auch sonst in Palästina wird er Anhänger gefunden haben, die denn wohl, wo sie örtlich beisammen waren, gleichfalls zu Gemeinden zusammengetreten sein werden auf der Grundlage ähnlicher Gemeindeeinrichtungen, ohne jedoch damit aus dem theokratischen Gemeinwesen ihrer Nation auszuscheiden. Ohne Zweifel standen sie von Anfang an mit der jerusalemischen Mutter-Gemeinde in engem Zusammenhange und mit unter der Leitung der Apostel.

Eine derartige frühe weitere Verbreitung des Glaubens an Jesum als den Christus unter den palästinischen Juden ist um so wahrscheinlicher, da das Volk anfangs entschieden günstig gestimmt war für die Apostel, infolge ihrer Wunderthaten: Ap. G. 2, 47. C. 12, 5—17. 26. Ungeachtet freilich der sich von Anfang an gleichen Feindseligkeit des Synedrimus und der Hierarchen überhaupt. So etwa fünf Jahre lang.

Indeß blieb doch die Volksgunst nicht von anhaltender Dauer, — wie es auch in der Natur der Sache lag; denn der Glaube an Jesum als den Christ war eine thatsächliche Anklage des Volks, das ihn verworfen und zum Tode gebracht hatte. Man benutzte von Seiten der Hierarchie die Gelegenheiten, um das Volk gegen die Christen aufzuregen. Namentlich die Lehrthätigkeit des Diakonus Stephanus scheint eine solche Gelegenheit dargeboten zu haben: Ap. G. 6, 8 ff. Seine Steinigung, im Jahre 38, hatte eine Verfolgung der jerusalemischen Christen überhaupt zur Folge: Ap. G. 8, 1, die sich demzufolge, mit Ausnahme der Apostel, über die Landschaft von Judäa und Samaria zerstreuten. Dadurch breitete sich der Glaube an Jesum namentlich auch in Samarien aus,**) besonders durch den Diakonus Philippus: Ap. G. 8, 4 ff. Dieß veranlaßte dann auch die Sendung des Petrus und des Johannes nach Samarien: ibid. V 14 ff.

---

*) Nach Ritschl, 2. A. S. 353—358, wäre das Amt dieser Sieben-Männer die erste Gestalt des später in der jerusalem. Gemeinde zum Vorschein kommenden Priesteramts. Vgl. auch S. 349. Ebenso Holtzmann, Judenthum und Christenthum &c., S. 615 f. S. dagegen Weiß in d. Theol. St. u. Kr., 1859, H. 1, S. 172 f.

**) Vgl. Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, VI, S. 212—219.

In dieselbe Zeit (etwa 38 n. Chr.*) fällt die (wunderbare) Bekehrung des pharisäischen Schriftgelehrten Saulus, eines der Hauptverfolger der an Jesum Gläubigen: Ap. G. 9, 1—30 und die Parall. Die Bedeutung dieses Ereignisses trat nicht unmittelbar hervor; wir lassen deshalb hier die Folgen desselben noch bei Seite.

Es trat nun zunächst wieder eine Zeit der Ruhe ein für die palästinischen Christen**): Ap. G. 9, 31, welche die Apostel zur Ausbreitung des Glaubens innerhalb dieses nächsten Kreises benutzten. Nur vorübergehend scheint dieselbe durch eine Christenverfolgung unterbrochen worden zu sein, die um das Jahr 44 Herodes Agrippa verhängte, wie es scheint, um sich populär zu machen.***) Er ließ damals den älteren Jakobus den Zebedäiden mit dem Schwerdt hinrichten und den Petrus gefangen setzen: Petrus entkam aber durch ein Wunder. Als aber nach Agrippas bald nachher (einige Wochen nach dem Pascha des J. 44) auf seine plötzliche Erkrankung (an einer schauervollen Unterleibskrankheit) erfolgtem Tode†) (Ap. G. 12, 19 — 23 vgl. Joseph., Ant. XIX, cp. 7, §. 2) ganz Palästina römische Provinz wurde, konnte die Gemeinde ruhig sich begründen und verbreiten.

An der Spitze dieser palästinischen Christengemeinde finden wir noch um die Mitte des 1. Jahrhunderts zu Jerusalem den Petrus, den Johannes und den Jacobus, den Gerechten oder den Bruder des Herrn, beisammen als Leiter (Gal. 2, 9). Seitdem wird der letztere allein genannt als Mittelpunkt des christlichen Judenthums. Er tritt im N. T. (außer seinem Briefe s. bes. Ap. G. 15, 13 ff. C. 21, 17 — 25. Auch Gal. 2, 12 steht damit nicht nothwendig im Wiederspruch) als ein ebenso umsichtiger wie religiös eifriger und auch als ein in seinem Judenthum gemäßigter Mann auf. Seinen Tod fand er auf gewaltsame Weise im Jahr 63. Josephus (Ant. XX,

---

*) Ewald, a. a. O., VI, S. 50.

**) Damals, nach der Rückkehr aus der Versprengung, hat sich nach Ewald die jerusalemische Urgemeinde neu constituirt, und sich (statt der Apostel, die von vornherein ihre „Aeltesten" waren,) „Aelteste" vorgesetzt, unter denen Jakobus, der Bruder des Herrn, die am meisten hervorragende Stellung einnahm. Gesch. d. V. Israel, VI, S. 198—208.

***) Vgl. Ewald, Gesch. d. V. Israel, VI, S. 326—329.

†) Vgl. Ewald, Gesch. d. V. Israel, VI, S. 329—332.

cp. 9. §. 1.) zufolge hat der Hohepriester Ananus, ein Sadducäer, das Interregnum nach dem Tode des Procurators Festus (vor der Ankunft seines Nachfolgers Gessius Florus) benutzt, um ihn nebst einigen anderen als Uebertreter des Gesetzes steinigen zu lassen. Ganz ins Sagenhafte ausgemalt ist der Bericht des Hegesippus über diesen Jacobus und seinen Tod bei Euseb. K G, II, cp. 23 (vgl. auch cp. 1).

Welches war nun die Gestalt dieses ursprünglichen rein israelitischen Christenthums?*) Es liegt in der Natur der Sache, daß es überhaupt gar noch nicht scharf geschieden war vom Judenthum. Weit entfernt, sich von demselben loslösen und ein selbständiges Dasein führen zu wollen, wollte es nur eine bestimmte besondere religiöse Richtung innerhalb desselben sein, und so wurde es auch von den Juden selbst nur als eine Secte (von den vielen), eine *αἵρεσις* des Judenthums angesehen. Vgl. Ap. G. 24, 5. C. 28, 22.**) Ein Gedanke an einen Austritt aus der alttestamentlichen Theokratie konnte diesen ersten Christen um so weniger jetzt schon kommen, da sie von Haus aus von der göttlichen Institution derselben innigst überzeugt waren, gerade wie auch Jesus selbst von ganzem Herzen derselben in treuer Ehrfurcht angehangen hatte, mit Wort und That, — und bis dahin noch nichts sich ereignet hatte, worin sie eine göttliche Abrogation derselben hätten sehen können. Ueberdieß hofften sie von vornherein natürlich, das israelitische Volk werde sich doch noch im Großen und Ganzen zur Anerkennung Jesu als des Messias bekehren mittelst der Predigt von ihm.***) Man hatte also keinen Gedanken daran, ein neues Gemeinwesen zu gründen: wozu auch ohnehin die Bedingungen nicht sofort zur Hand gewesen sein würden. Namentlich fortgesetzte Theilnahme am Tempelcultus: Ap. G. 2, 46. C. 3, 1.†) Zweifelhaft, ob auch an den Synagogenversammlungen. Dies letztere wird sich jedenfalls nicht lange haben ausführen lassen ohne daß man in Streit gerieth. Ohnehin mußten sehr frühzeitig eigene Versammlungen der Christen, nach der Analogie dieser synagogischen, Bedürfniß werden, zum Behuf des Betriebs der Lehre und zu gemeinsamem Gebet. Außer ihnen

---

*) Diese Frage ist jetzt ausdrücklich veranlaßt durch Baurs Construction der ältesten Kirchengeschichte. Angabe derselben in ihren allgemeinsten Grundzügen.

**) Vgl. Anfänge, S. 142 ff.

***) Vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. A., S. 141 f. 146 f.

†) S. auch Ritschl, Altkath. Kirche, 2. A., S. 124 ff. 169 f.

bestanden dann noch die gemeinsamen Herrnmahlzeiten. Uns ist es jetzt das Geläufige, das Christenthum immer sofort als eine Religion und dem Israelitenthum gegenüber (das sich selbst gar nicht überwiegend als eine Religion ansah), als eine neue Religion zu betrachten. Diese Betrachtungsweise mußte den Zwölfen und den ersten an Jesum Gläubigen von vornherein durchaus fern liegen. Dem Paulus dagegen war sie allerdings durch seine eigenthümliche Berufsaufgabe und, im Zusammenhange damit, Geschichtsanschauung unmittelbar nahe gelegt.

Es konnte so diesen rein israelitischen Christen auch gar nicht die Frage entstehen: wie sie ihr Leben **christlich** zu gestalten hätten. Es verstand sich von selbst: nach wie vor nach dem göttlichen, d. h. dem alttest. Gesetze. Die Beobachtung dieses letzteren dauert also selbstverständlich fort. Es fehlte ja an jeder Veranlassung dazu, um von ihr Abstand zu nehmen; eine desfallsige Frage entstand ihnen gar nicht.*) Nun war freilich die Beobachtung dieses alttest. Gesetzes jetzt in der Sache für sie etwas sehr viel Anderes, Neues geworden, nach dem tieferen und volleren Verständniß desselben, welches Jesus eröffnet hatte. Folglich auch so, daß dabei das Hauptgewicht auf den nicht ceremoniellen, auf den unmittelbar moralisch bedeusamen Theil desselben — ungeachtet eine ausdrückliche begriffliche Unterscheidung dieser beiden Elemente des alttest. Gesetzes damals durchaus noch nicht gemacht wurde, — fiel, auf den ja eben auch Jesus das Hauptgewicht gelegt hatte.**) Ueberhaupt war ja durch die gläubige Anschauung der moralischen Erscheinung Jesu diesen Christen ein ganz neues Licht auf das Gesetz gefallen.***) Namentlich mußten sie nach dem ausdrücklichen Gebot Jesu: Joh. 13, 34. 35., das Gesetz ganz vorzugsweise als Gebot der Liebe, und zwar zunächst der brüderlichen Liebe unter einander fassen,†) und sich vor allem als Aufgabe setzen: die Herstellung einer Brüdergemeinde. Wie es ja auch in der Apostel-Geschichte vorliegt. Ob sie das Gesetz würden halten können: diese

---

*) Sehr richtig bemerkt Ritschl, Altkath. Kirche, S. 50, daß bis zur Heidenmission des Paulus unter den an Jesum als den Christ Gläubigen die Reflexion noch gar nicht auf die Erhaltung des mosaischen Gesetzes hingelenkt war.

**) Siehe Marc. 12, 33. 34. Mtth. 12, 7. C. 9, 13. C. 23, 23.

***) Wie sich dieß besonders klar in dem (bewunderungswürdig herrlichen) Briefe des Jacobus und in dem des Petrus herausstellt. Vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. A. S. 108 — 120. Auch S. 174 f.

†) Vgl. Jac. 2, 8.

Frage warfen sie sich gewiß noch gar nicht auf. Sie waren der Forderung gewiß, — ebenso des Gnadenbeistandes des verherrlichten Jesus, — und gleichermaßen der vergebenden Gnade ihres Herrn in Beziehung auf alles das, worin sie zurückbleiben würden hinter den Forderungen des Gesetzes bei treuem Streben, denselben nachzukommen. Vgl. 1 Joh. 5, 1—4 u. s. w. Daß sie sich durch ihre Gesetzeserfüllung die messianische σωτηρία, die ζωὴ αἰώνιος verdienen sollten oder auch nur könnten, daran kam ihnen ganz von selbst kein Gedanke. Ihres Heils waren sie unmittelbar gewiß durch ihre gläubige Zugehörigkeit an Christum. Nicht um sich das ewige Leben zu verdienen, begaben sie sich an die Beobachtung des Gesetzes, sondern weil sie dieses als den Willen desjenigen kannten, von dem sie das ewige Leben hatten geschenkt erhalten, — und auch der innere Trieb des neuen Lebens, das in ihnen aufgegangen war, selbst sie unzweideutig eben dahin wies. So getreu sie aber an dem alttest. Gesetz festhielten, so waren sie sich also nichtsdestoweniger doch dessen lebendig bewußt, daß durch Jesum ihr Verhältniß zu Gott und eben damit auch ihr ganzes menschliches Leben ein wesentlich neues geworden, zu dem ihr früheres einen Gegensatz bildete; daß an die Stelle der alten Oekonomie Gottes eine wesentlich neue getreten sei.*)

Allerdings hegten sie gewiß die Erwartung (schon den eigenen Erklärungen Jesu zufolge) des Hinzutritts auch von Nichtisraeliten zum Reiche Christi; aber gewiß (als selbstverständlich dieß ansehend) mittelst des Eintritts derselben in die alttest. Theokratie (durch die Annahme der Beschneidung). Wenn sie von den an Christum Gläubigen den Zutritt zur alttest. Theokratie erwarteten, also auch die Uebernahme des mosaischen Gesetzes: so doch eine Uebernahme dieses letzteren bestimmt in Gemäßheit des neuen Verständnisses desselben, welches sie Christo verdankten (s. oben). An das Werk der Missionirung unter den Heiden legten sie zur Zeit keine Hand an. Sie hatten noch ein gar zu weites Arbeitsfeld in Israel, mochten auch sich nicht klar werden können darüber, wie sie das Missionswerk unter den Heiden angreifen sollten. Vielleicht erwarteten sie den Hinzutritt der Heidenvölker zum Glauben an Jesum im Großen und Ganzen erst bei seiner Wiedererscheinung in himmlicher Herrlichkeit.

Eine eigenthümliche Farbe mußte die alttestamentliche Frömmig-

---

*) Vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, A. 2, S. 579.

keit dieser israelitischen Christen oder christlichen Israeliten auch durch ihre Erwartung der Wiederkunft des erhöhten Jesus vom Himmel auf die Erde in nächster Frist zur Instauration seines Reichs der Herrlichkeit erhalten. Dieser ihr Chiliasmus gab ihrer Frömmigkeit eine eigenthümliche Spannung, — allerdings eine gelinde Beimischung von Schwärmerei. Das messianische regnum gloriae, das dann eintreten sollte, dachten sie sich als ganz ohne vorhergängige geschichtliche Vermittlung eintretend, und stellten es sich als ein irdisches vor und im Uebrigen der alttest. Idee von demselben entsprechend, nur frei von allem dem fleischlich jüdischen, was in der Vorstellung der israelitischen Zeitgenossen dem Prophetischen beigemischt war. Um so weniger hatten sie eine Veranlassung, zu fragen: wie denn das Leben des Menschen und die Welt überhaupt christlich zu gestalten sein möge.

Das Bild, welches uns Hegesippus von der Frömmigkeit des Jacobus d. G. entwirft,*) bei Euseb. K. G. II, 23, das aber entschieden ins essenisch-ebionitische ausgemalt ist.**)

Ein einseitiger, abstrakter Supranaturalismus mußte so allerdings von vornherein in die Frömmigkeit der ersten Christen eindringen. Namentlich auch auf der practischen Seite. Auf Erden, so schien es ihr, gab es für sie eigentlich keine Aufgabe, wenigstens keine positive, — keine sittliche Aufgabe. Also nicht bloß formaliter (dieß war überhaupt in jenem Ausgangspunkt der Entwicklung unvermeidlich), sondern auch materialiter einseitiger Supranaturalismus des Christenthums.

Der Anfang der Bildung einer religiösen Lehre, der in diesem ersten christlichen Kreise allerdings bereits gemacht wurde, war nur erst ein ganz elementarischer. Der ursprüngliche Lehrsatz war die einfache Thesis: Jesus von Nazareth ist der Messias, der Christus. Diese Thesis zu beweisen, war die ursprüngliche Aufgabe, die überhaupt eine christliche Lehrthätigkeit hervorrief. Ihr Beweis konnte in diesem Kreise nur geführt werden durch die Nachweisung, daß die messianische Weissagung des A. T. in Jesu zutreffe, in ihm in Erfüllung gegangen sei. Die Aufgabe war folglich: Auslegung der

---

*) Ueber dasselbe vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, S. 110—113. Besonders Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, VI, S. 200—205

**) S. darüber Ritschl, Altkath. Kirche, 2 A.. S. 224—227. Holtzmann, Judenthum und Christenthum, S. 678. 687 f.

alttest. Weissagung nach ihrer Beziehung auf den geschichtlichen Jesus. Eine ungeheuer schwierige Aufgabe, zu deren wirklicher Lösung die Mittel damals durchaus noch fehlten. Für den damaligen Bedarf fand sie ihre Lösung auf charismatischem Wege. Das χάρισμα der Prophetie, — die allegorische Schrifterklärung. Dieß ein Hauptgeschäft beim Unterricht. Nächst dieser Hauptthesis und auf ihrer Grundlage Paränese und Anleitung zur wahrhaft frommen Praxis, eine christliche Pflichtenlehre, natürlich eine völlig elementarische. Nach Art der practischen Lehre Jesu selbst und vor allem durch Tradirung, Erläuterung und specielle Anwendung dieser. Beispiele in den katholischen Briefen und einem großen Theil der paulinischen.

Für die Fortbildung dieser elementaren ersten Grundlage der christlichen Lehre war nun die allernächste Aufgabe sich eine wirklich gedankenmäßige Vorstellung von diesem Jesus, dem Christ, zu entwerfen: — von seiner Person und seinem Werk. Nach Maßgabe einerseits des unmittelbaren Eindrucks, den man von ihm empfangen hatte, so wie seiner eigenen Aeußerungen über sich selbst, — und andrerseits der alttest. Vorstellung vom Messias. Hier nur erst sehr dürftige Anfänge. Das ganz Allgemeine stand freilich fest: die Gewißheit, daß Jesus der Messias sei, — und zwar (dieß hatten die Apostel und sonstigen unmittelbaren Gläubigen von dem Eindruck von seiner Person und Lehre her,) der Messias als Sünderheiland, als Erlöser der sündigen und schuldbeladenen Menschheit, der er Sündenvergebung und Kraft der Erneuerung gebracht. Ferner stand fest: daß er mit Gott schlechthin Eins sei. (Matth. 16, 16. Joh. 20, 28. Eigene Aussagen Jesu.) Gott in ihm und er in Gott. Wie? Darüber fand im Anfange noch kein Kopfzerbrechen statt Angesichts der evidenten Thatsächlichkeit. Als man darüber zu reflectiren anfing, dachte man sich die Sache wohl zunächst nach der Analogie der prophetischen Inspiration, nur diese hier in höchster Potenz denkend, als eine absolute und mithin auch schlechthin stätige (Vgl. Joh. 3, 34). Ferner: daß Jesus der Menschheit das messianische Heil in seiner völligen Vollständigkeit nicht bloß verkündigt, sondern auch erst selbst erworben habe. Auch gewiß schon von vornherein bestimmte Beziehung insonderheit seines Todes hierauf, zur Versöhnung der Sünden der Welt.

Ein neues Gemeinwesen wollten diese israelitischen Christen, wie schon gesagt wurde, zwar nicht errichten; allein dessen ungeachtet mußten sie doch innerhalb des israelitischen Gemeinwesens einen

eigenthümlichen engeren Gemeinschaftsverband bilden. Ein solcher bedurfte nun auch einer bestimmten Leitung. Diese lag allerdings ganz von selbst in der Hand der Apostel. Allein einmal wollten diese in allen den Angelegenheiten, die lediglich gesellschaftlicher Natur waren, nicht eigenmächtig handeln, — und für's andere: nachdem die Christengesellschaften sich vervielfältigt hatten, konnten sie auch nicht mehr überall persönlich anwesend sein und in allen Gemeinden die Gemeindeangelegenheiten selbst leiten. Es entstand also für die engeren Christenverbände das Bedürfniß von Gemeindebeamten, das Bedürfniß eines Gemeindevorstandes. Je mehr die einzelnen Christenhäuflein anwuchsen, desto deutlicher mußte man wahrnehmen, daß dieselben sich nicht von selbst regierten, sondern einer geordneten Führung und Leitung benöthigt seien, und daß eine solche nur von einer ausdrücklich dazu berufenen und autorisirten Gemeindebehörde gehandhabt werden könne. Daneben mußte je länger desto mehr auch die Nothwendigkeit zum Bewußtsein kommen, Fürsorge zu treffen, um den religiösen Unterricht zu sichern, der augenscheinlich für die Erhaltung und die Förderung des Glaubens an Jesum als den Christ so unentbehrlich war. Beiden Bedürfnissen konnte offenbar durch eine und dieselbe Einrichtung Rechnung getragen werden, und es mußte überdieß als durchaus zweckmäßig erscheinen, um der Einheit willen in der Gemeindeleitung, diese Verbindung zu treffen. Der Weg für eine solche neue Einrichtung war unmittelbar vorgezeichnet in der Einrichtung der jüdischen Synagogen.*) Nach dem Vorbilde der diesen vorstehenden זְקֵנִים ordnete man den Christengemeinden Aelteste, πρεσβύτεροι vor, welche ein Collegium bildeten, einen Gemeindevorstand, der wahrscheinlich, wenigstens in der Regel, aus der eigenen Wahl der Gemeinde (vgl. Ap. G. 6, 1—6) hervorging. Solche πρεσβύτεροι finden wir nun auch geschichtlich sehr früh an der Spitze der jerusalemischen Muttergemeinde: Ap. G. 11, 30. C. 15, 4. C. 22. 23. C. 21, 18. Vgl. auch Jac. 5, 14. Hebr. 13, 17.

[*Ueber den, doch sehr problematischen Zusammenhang der ersten christlichen Gemeindeverfassung mit der jüdischen Synagogenverfassung, wie über den „democratischen Character" der ersteren enthalten die Vorlesungen über die „Gesch. der chrstl. Kirche als solcher" fast wörtlich alle die Ausführungen, die „Anfänge" S. 146—153 stehen. Die Vorträge über die „Geschichte der christl.-kirchl. Lebens" bieten kürzere Ausführungen derselben Grundgedanken die der Vollständigkeit halber hier ihren Platz finden mögen.]

---

*) Vgl. Anfänge, S. 146—148.

§. 7. *Wie nun wurden die ersten Christengemeinden von den Aposteln organisirt?* Im Allgemeinen legen sich in dieser Organisation besonders *characteristische Umstände* zu Tage. Sie sind:

1) Sie erfolgte als ein Werk der vollkommenen *Freiheit der Gemeinden.* Diese Anerkennung und Heiligachtung der Freiheit der Christengemeinden bezeichnet alle Schritte der Apostel vom Anfang ihrer apostolischen Wirksamkeit an. Sie spricht sich auf's Bestimmteste aus a) bei der Wahl des Matthias zum Apostel, Ap. G. 1, 15—26. (Petrus wendet sich an die ganze Gemeinde [ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν, V. 15], und fordert sie zur Wahl auf [V. 21. 22). Darauf wählt die Gemeinde — nicht die Apostel, — [καὶ ἔστησαν δύο, V. 23.] es beten *alle* [προσευξάμενοι εἶπον, V. 24] — und *alle* geben die Loose [ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν, V. 26]), — b) bei der Einrichtung der Gütergemeinschaft in der Gemeinde zu Jerusalem, Ap. G. 2, 44. 45. K. 4, 32. 34—37. — c) bei der Wahl der ersten Diakonen, Ap. G. 6, 1—6. (Die Apostel bringen den Vorschlag an die *ganze* Gemeinde [προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ *πλῆθος* τῶν μαθητῶν, εἶπον V. 2], tragen ihr die Wahl auf [ἐπισκέψασθε οὖν, ἀδελφοὶ, ἄνδρας κ. τ. λ. V. 3], — die ganze Gemeinde acceptirt den Vorschlag [καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον *παντὸς τοῦ πλήθους*, V. 5], wählt selbst [καὶ ἐξελέξαντο κ. τ. λ. V. 5], und präsentirt die Gewählten den Aposteln [οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, V. 6], nicht etwa zur Bestätigung, sondern blos zur Handauflegung [V. 6]), — d) endlich in der Art und Weise, wie Paulus und Barnabas auf ihren apostolischen Amtsreisen in den Gemeinden Presbyterieen einsetzen. Ein Beispiel derselben lesen wir Ap. G. 14, 23: *χειροτονήσαντες* δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ᾽ ἐκκλησίαν, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν, παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, κ. τ. λ. (der natürlichste Sinn dieses χειροτονήσαντες αὐτοῖς ist: sie [die Apostel] ließen für die Gemeinden *auf dem Wege des Abstimmens* Presbyter wählen. Tit. 1, 5 (— καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην) ist die freie Theilnahme der Gemeinden an der dem Titus aufgetragenen Einsetzung von Presbytern ja keineswegs ausgeschlossen. — [*Die Beweisführung aus den paulinischen Briefen I. Cor. 5, 4; 6, 1—8; und aus 1 Petr. 5, 1—4 s. Anfänge S. 152.

2) Sie erfolgte *nicht planmäßig* und *nicht auf ein Mal*, sondern wie es das Bedürfniß der Gemeinden mit sich brachte, und zwar allmälig.

3) Darin liegt zugleich schon mit, daß sie *nicht nach einer durchgreifenden Norm* erfolgte, und also keineswegs eine völlige Conformität der Einrichtung der einzelnen Gemeinden beabsichtigte. Leitender Grundsatz dabei war nur der, den Paulus 1 Cor. 14, 40 ausspricht: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω. Daß in Hinsicht der von den Aposteln getroffenen kirchlichen Anordnungen eine sehr große Varietät stattgefunden haben müsse, dieß würde allein schon die große Verschiedenheit der kirchlichen Einrichtungen beweisen, die wir noch im 3. und 4. Jahrhundert in den verschiedenen Gegenden der Christenheit antreffen, und welche die verschiedenen Gemeinden alle von apostolischen Institutionen ableiten, die also untereinander sehr differirt haben müßten, vgl. *Mosheim* Jnstt. h. christ. majores p. 374. 599.

4) Gleichfalls schon aus 2) ergibt sich zuletzt noch: Die Apostel organisirten die ersten Christengemeinden, *sich eng anschließend an die bereits be-*

stehenden kirchlichen Verhältniße, also — bei dem anfänglich fortbestehenden Zusammenhang der an Christum gläubig gewordenen mit der jüdischen Kirche, — im Allgemeinen vorzugsweise nach der Analogie der jüdischen Gemeinde- oder Synagogenverfassung. — Diese schon von Hugo Grotius aufgestellte Ansicht ist in ihrem ganzen Umfange von Campegius Vitringa (De Synagoga Vetere Libri III. 1696) durchgeführt.

Auf den jüdischen Boden sollte sich aber die geschichtliche Wirksamkeit des Christenthums nicht beschränken, — sie sollte die Menschheit in ihrer Totalität umfassen, — sie mußte sich also auch auf den Boden der heidnischen Welt — so weit in dieser die geschichtlichen, d. h. die moralischen Bedingungen für die Aufnahme des Christenthums schon vorhanden waren, — hinüberpflanzen.

Ein Anfang dazu geschah schon ganz frühe, und zwar von dem Apostelhaupte selbst. Petrus tauft, durch göttliche Offenbarung dazu angewiesen, den Heiden Cornelius zu Cäsarea, einen jüd. Proselyten des Thors (s. B. 2)*), Ap. G. 10. Diese Einkehr bei einem Heiden wird dem Petrus bei seiner Rückkehr nach Jerusalem zum Vorwurf gemacht (διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς); er vertheidigt sich durch die Berufung auf die ihm und dem Cornelius gewordenen göttlichen Offenbarungen und die thatsächliche Herabkunft des heiligen Geistes auf den Cornelius und die Seinen. Mit dieser Annahme des Cornelius zur christlichen Gemeinde war nun aber der israelitische Standpunkt keineswegs schon überschritten und die unbedingte Zulassung der Heiden als Heiden in die christliche Gemeinde keineswegs schon ausgesprochen. Die Zulassung eines Proselyten des Thors konnte auch der sein Israelitenthum streng festhaltende Christ nicht mit Fug beanstanden**) Auf die gleiche Weise verhält es sich auch mit dem äthiopischen Eunuchen und Kämmerer, den der Diakonus Philippus taufte: Ap. G. 8, 26—40. Sodann: Die jerusalemischen Christen, welche durch die Christenverfolgung, die sich nach dem Tode des Stephanus erhob (im Jahr 41) zerstreut worden waren, zogen umher bis gen Phönizien und Cypern und Antiochia, und verkündigten das Evangelium. Sie beschränkten sich aber dabei darauf, allein zu den Juden

*) Vgl. Ritschl, S. 122 ff, wo auch die Glaubhaftigkeit des der Relation (Ap. G. 10) zum Grunde liegenden Thatsächlichen gut nachgewiesen ist. So auch Ewald, Geschichte d. V. Israel VI, S. 222.

**) Vgl. Ritschl, S. 122 f. Hofmann, Schriftbeweis, II, 2, S. 35 f. Aber auch Holtzmann, Judenthum und Christenthum &c., S. 679 f.

das Wort zu reden. Ap. G. 11, 19. Einzelne jedoch von ihnen (den *διασπαρέντες* nämlich s. Meyer zu Ap. G. 11, 19. 20.), geborene Cyprer und Cyrener, verfuhren anders; nach Antiochia gekommen, verkündigten sie Jesum auch den dortigen Griechen; und darauf hin wurde von diesen eine große Zahl gläubig: Ap. G. 11, 20 f. Als dieß der jerusalemischen Gemeinde zu Ohren kam, sandte sie den Barnabas nach Antiochia, um sich von dem Stande der Dinge zu unterrichten. Er freute sich der neuen Bekehrung, bestärkte die Neubekehrten in ihrem Vorsatz und nahm sich ihrer mit seiner Leitung an. Zu seiner Unterstützung bei diesem Geschäfte holte er sich dann den Paulus von Tarsus Beide wirkten nun vereint ein Jahr lang zu Antiochia und sammelten daselbst eine ansehnliche Gemeinde. Ap. G 11, 22-26. Hier zu Antiochia erhielten dann die an Jesum als den Christus Gläubigen zuerst den Namen Christen, *χριστιανοί* (nämlich von den Nichtchristen, und zwar den Heiden, Ap. G. 11, 26. So wurde Antiochien die Mutterkirche des Heiden-Christenthums.

Schon hier, bei dieser ersten Gründung des Christenthums unter den Heiden, finden wir den Paulus*) als besonders thätig hervortretend. Schon bei seiner Bekehrung und Berufung zum Apostel war dieser ausdrücklich auf die Verkündigung des Evangeliums auch unter den Heiden als seinen speciellen Beruf hingewiesen worden. Demgemäß knüpfte er nun auch schon bei seinem erste Aufenthalt zu Jerusalem (nach seiner Bekehrung) mit den dortigen Hellenisten an; jedoch erfolglos, indem diese ihm nach dem Leben standen. Ap. G. 9, 29.

Ueberhaupt war die Stellung des Paulus in der Christengemeinschaft von vornherein eine ungemein schwierige. Seine Antecedentien als Verfolger der Christen hatten unter diesen ein lebhaftes Mißtrauen gegen ihn hervorgerufen. Eben damals, als er nach seiner Bekehrung zum ersten Male in Jerusalem erschien, versuchte er umsonst, sich an die Christen anzuschließen; alle fürchteten ihn und hielten seinen Glauben an Jesum für Verstellung. Ap. G. 9, 26. Es bedurfte erst des Dazwischentritts des Barnabas, der ihn

---

*) Ehrenfeuchter, Pract. Theol., I, S. 72: „Dieß ist die Bedeutung von Paulus, den Uebergang des Evangeliums in die Geschichte" (genauer: in die Weltgeschichte) „vermittelt zu haben."

bei den Aposteln einführte, die nun mit ihm Verkehr pflegten: Ap. G. 9, 27. 28. Ein eigentlich engerer Anschluß an diesen ersten jerusalemischen Gemeindekreis scheint aber auch so nicht zu Stande gekommen zu sein. Besonders wohl in Folge des eigenthümlichen christlichen Vorstellungskreises, der sich gewiß schon jetzt in der Seele des Paulus anzusetzen anfing. Die Unabhängigkeit der Angehörigkeit zu Christo von der Angehörigkeit an die alttest. Theokratie, namentlich von der Beschneidung und der Uebernahme des mosaischen Gesetzes, die Bedingtheit des Heils in Christo ausschließend durch den Glauben an ihn: Das scheint ihm schon vom Beginn seines missionarischen Auftretens an gewiß gewesen zu sein. Ohne daß er jedoch den geborenen Israeliten, wenn sie Christen geworden, die Beobachtung ihres Gesetzes verübelt hätte, wofern sie dieselbe nur den Uebrigen nicht anmutheten.*) Mit dieser Einsicht war der Glaube an Christum zuerst emancipirt, zuerst selbständig geworden und auf sich selbst gestellt. Von da an datirt sich erst ein eigentliches (d. h. vom Israelitenthum verschiedenes) Christenthum. Gerade damals, während seines Aufenthalts zu Jerusalem scheint dann dem Paulus sein Beruf vorzugsweise für die Heiden und damit zugleich die Selbständigkeit seiner Mission zu völliger Klarheit gekommen zu sein, schon vermöge der Erfahrungen, die er damals von der Unempfänglichkeit der israelitischen Christen für seine Einwirkungen machte, namentlich aber auch mittelst einer Christophanie, die er im ekstatischen Zustande im Tempel hatte: Ap. G. 22, 17—21. Vgl. Gal. 1, 15—24.

Jetzt, von Antiochien aus, kam Paulus von Neuem in eine bestimmte Berührung mit der jerusalemischen Stammgemeinde. Bei drohender Hungersnoth brachten nämlich im Jahr 46 Barnabas und Paulus von der antiochischen Gemeinde eine Beisteuer für die judäischen Christen nach Jerusalem: Ap. G. 11, 27—30. Worauf sie wieder nach Antiochia zurückkehrten: Ap. G. 12, 25. Bald darauf, wie es scheint, etwa im Jahr 48, entsendete die antiochische Gemeinde, auf prophetische Offenbarung hin, beide Männer auf eine Missionsreise: Ap. G. 13, 1 — 4. (Erste Missionsreise Pauli). Sie richteten dieselbe nach Cypern und einigen Provinzen von Kleinasien (Ap. G. 13 und 14), namentlich Pamphylien,

*) Gegen Ritschl, S. 98 f.

Pisidien und Lycaonien, von wo sie dann etwa im Jahr 51 wieder nach Antiochien zurückkehrten (Ap. G. 14, 26. 27). Auf dieser Reise treten sie mit ihrer Verkündigung des Evangeliums allezeit zuerst in den Synagogen der Juden auf: Ap. G. 13, 5. 14. C. 14, 1, zugleich aber verkündigten sie das Evangelium auch den Heiden, auf ihre Bitte, an den Tagen zwischen den Sabbathen: Ap. G. 13, 42 ff. Wo aber die Juden ungläubig ihre Botschaft von sich stießen, da wendeten sie sich ohne weiteres an die Heiden, bei denen sie großen Eingang fanden: Ap G. 13, 45—49. Diese Proselyten aus den Heiden betrachteten sie als dem mosaischen Gesetze nicht verpflichtet, unterwarfen sie auch nicht der Beschneidung. Ebenso wurde es zu Antiochien gehalten mit den gläubig werdenden Heiden. Vgl. Gal. 2, 1—3.

Während nun Paulus und Barnabas wieder längere Zeit (Ap. G. 14, 28) zu Antiochien verweilten, kamen sie dort in Conflikt mit jerusalemischen Christen, die dorthin gereist kamen. Diese stellten an die dortigen Christen aus den Heiden die Forderung, sich der mosaischen Vorschrift gemäß beschneiden zu lassen (und damit überhaupt die Verpflichtung auf die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu übernehmen), als die Bedingung ihres Seligwerdens; Ap. G. 15, 1. Das gab einen großen Disput. Um ihn zu schlichten, sandten die Antiochener eine Deputation, unter ihr auch den Paulus und den Barnabas, nach Jerusalem zu den Aposteln und den Aeltesten Wahrscheinlich etwa um das Jahr 52. Bei dieser Gelegenheit fand zu Jerusalem die in der Christenheit erste berathende Versammlung statt, nebst der ersten öffentlichen Urkunde in Religionssachen. Ap. G. 5. Gal. 2, 4—10. Die Ap. G. 15 dem Decret vorangehenden Reden der Apostel können freilich nicht als authentisch anerkannt werden; wohl aber das Decret. Siehe Ritschl, S. 120 ff. 124. 129. Vgl. auch Hofmann, Schrftb., II, 2, S. 467 und sehr richtig Weiß, deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1858, S. 125). Der Beschluß ging dahin, daß den Christen oder den Heiden nichts sonst zwangsweise (παρενοχλεῖν) aufzulegen sei, als die s. g. Noachidischen Gebote*), auf welche die Proselyten des Thors verpflichtet wurden. Enthaltung vom Opferfleische, vom Erstickten, vom Blute und von

---

*) S. namentlich Ritschl, Altkath. Kirche, S. 117-120. Ewald, G. d. V. J., VI, S. 379 ff.

der πορνεία*). Wohl möglich ist es (besonders wegen V. 21. S. Niedner, S. 103), daßdieser Beschluß auf jerusalemischer Seite als eine nur provisorische Concession gemeint war, bis die heidnischen Proselyten durch bessere Kenntniß des mosaischen Gesetzes selbst zur Beobachtung desselben sich aufgelegt finden würden.**) Jedenfalls war es auf jerusalemischer Seite so gemeint, daß die von Geburt israelitischen Christen nach wie vor an das mosaische Gesetz gebunden bleiben sollten. Daß man die Christen aus den Heiden nicht ganz loslassen wollte vom Israelitenthum, liegt ja offen vor, darin, daß man ihnen jene speciellen Gebote auferlegte, die doch gerade ein specifisches Verhältniß zum Israelitenthum constituirten. Der Standpunkt des Decrets war also immer noch bestimmt der israelitische. Indessen waren doch die den Heiden auferlegten Bedingungen von der Art, daß sie nicht nothwendig als eine Anerkennung der Ansprüche der Judaisten ausgelegt werden mußten, und deßhalb konnte Paulus sehr füglich auf sie eingehen.***) Zumal nach seinem Grundsatz 1. Cor. 9, 20.†) Zugleich trafen die damals zu Jerusalem anwesenden Apostel, namentlich Petrus, Johannes und Jacobus, mit Paulus und Barnabas ein förmliches und feierliches Abkommen, daß diese das Evangelium unter den Heiden verkündigen möchten, (unter der alleinigen Bedingung, daß sie „der Armen gedächten",) sie aber unter den Juden: Gal. 2, 6—10. Durch dieses Uebereinkommen sollte, da die Verschiedenheit der Glaubensansicht fort und fort bestehen blieb, Conflicten vorgebeugt werden.††) Die Apostel selbst scheinen an der apostolischen Legitimation des Paulus keine Zweifel gehabt und ihm aufrichtige Hochachtung geschenkt zu haben, — aber ein räthselhafter Mann mochte er ihnen gleichwohl bleiben; die Masse der israelitischen Christen aber mag eine enschiedene Abneigung gegen ihn gehegt, und auch jene Transaction mit ihm und den Heidenchristen perhorrescirt haben. Die Apostel aber befanden sich unter dem Druck dieser Antipathie der Masse gegen den Paulus ihm gegenüber in einer gefährlichen und versuchlichen Lage. So war also die Spannung gar nicht wirklich beseitigt, und bei nächster Gelegenheit mußte sie wieder zum

---

*) Ueber diese πορνεία s. Ritschl, Altkath. K., 2. A., S. 129 f. 134 ff. 136 ff.

**) Vgl. auch Anfänge, S. 314 f.

***) Gegen Ritschl, S. 132 ff. S. aber 2. A., S. 139 f.

†) Vgl. Ritschl, S. 133., 2. A. S. 130—152.

††) Vgl. Holtzmann, Judenthum und Christenthum etc., S. 680 f.

Ausbruch kommen. Diese Gelegenheit ließ nicht lange auf sich warten. Paulus und Barnabas kehrten mit dem Beschluß nach Antiochien zurück, und verweilten dort lehrend und das Evangelium verkündigend eine Zeitlang: Ap. G. 15, 35. In diese Zeit fällt wohl das, was Paulus Gal. 2 11—14*) erzählt. Petrus kam nämlich selbst nach Antiochia wo, Paulus Speisegemeinschaft zwischen den israelitischen und den heidnischen Christen eingeführt hatte. Diese war keineswegs eine nothwendige Consequenz des jerusalemischen Decrets, und bei der Annahme desselben von den strengen Christen nach der Beschneidung gewiß nicht mit einbedungen gewesen. Sicher insbesondere auch von Jakobus nicht. In den Bestimmungen jenes Uebereinkommens lag nämlich zwar, daß die Christen aus den Juden die aus den Heiden, sofern sie die Proselytengesetze beobachten würden, als christliche Brüder, als Genossen der messianischen Hoffnung, anerkennen sollten, keineswegs aber auch, daß für sie die jüdische gesetzliche Sitte keine Beschränkung des Verkehrs mit denselben mehr motiviren solle. Im Gegentheil. Wenn von den israelitischen Christen die Strengen ohne Zweifel auch nach dem Decret fortfuhren, sich selbst ängstlich vor jeder levitischen Verunreinigung zu verwahren: so wurde ihnen dieß unvermeidlich vielfach eine Hemmung ihres Verkehrs mit den Christen aus den Heiden, welche sich um die levitische Reinigkeit nicht kümmerten. Insbesondere trat dieser Uebelstand in Ansehung der Tischgemeinschaft entschieden hervor. Diese war durch das jerusalemische Decret durchaus noch nicht gesichert zwischen beiden Theilen. Denn das levitische Rein und Unrein bezog sich ja vor allem gerade auf die Speisesitte. An der Tischgemeinschaft hing aber damals zugleich die Gemeinschaft des Herrenmahles. Wie sollten nun die israelitischen Christen da, wo sie in einer vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde lebten, in diesem Stücke es halten? Darüber war zu Jerusalem nichts ausgemacht; über die Frage, wem die israelitischen Christen in der Diaspora zu folgen hätten, war offenbar nichts ausgemacht worden. Denn Anfangs verkehrte Petrus ohne jüdische Scheu mit den Heidenchristen und aß mit ihnen, ganz den von ihm selbst gebilligten Grundsätzen gemäß. Aber nachmals kamen dorthin aus Jerusalem τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, welche jene Grundsätze nicht anerkannten, vielmehr, gewiß in Uebereinstimmung mit dem Jakobus, dafür hielten, daß die durch ihre Geburt israeliti-

*) Ueber diesen Bericht s. Ritschl, 2. A., S. 148—152.

schen Christen auch innerhalb des Missionsgebiets des Paulus gehalten seien, an der jüdischen gesetzlichen Sitte streng festzuhalten, und zwar dem Sinne eben des jerusalemischen Decrets selbst gemäß, das beide Theile verschieden verstanden. Denn bei dem Gegensatz zwischen der „Beschneidung“ und den „Völkern“ dachte Paulus nur an die geographische, Jakobus dagegen an die ethnographische Scheidung (Vergl. Seite 60). Es ist auch gar nicht unwahrscheinlich, daß diese jerusalemischen Brüder bestimmt von Jakobus nach Antiochien geschickt worden waren, um den Petrus auf die Regelwidrigkeit seines Verhaltens aufmerksam zu machen. Und warum sollte ihm die Richtigkeit der Ansicht und Interpretation des Jakobus nicht haben einleuchten können? Er gab ihr nach und zog sich von der Tischgenossenschaft mit den heidnischen Christen zurück, worauf auch die übrigen Judenchristen und selbst Barnabas seinem Beispiel folgten. Wir haben gar kein Recht anzunehmen, daß dieß von ihm und diesen allen wider ihre bessere Ueberzeugung aus Menschenfurcht geschah. Paulus freilich sah die Sache so an von seinem Standpunkt (V. 12. 13: *φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. Καὶ συνυπεκρίθησαν, αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει.*) Er setzte den Petrus öffentlich zur Rede wegen seines veränderten Verhaltens. Wir lesen aber nicht, daß Petrus sich eines Unrechts überführt gefunden und revocirt hätte. Eine Verstimmung gegenüber dem Paulus mochte der Vorfall zunächst wohl zurücklassen bei dem Petrus.

Paulus verweilte nun lange Zeit in Antiochien. Willens, mit dem Barnabas zusammen eine Reise anzutreten, um die Orte, wo sie auf ihrer früheren Missionsreise Gemeinden gegründet, wieder aufzusuchen, überwarf er sich mit diesem, seinem alten Gefährten, wegen des Joh. Marcus, den Barnabas mitgenommen haben wollte, und beide schlugen nun verschiedene Wege ein. Ap. G. 15, 36—39. Barnabas nahm den Marcus zu sich und schiffte nach Cypern, Paulus aber wählte den Silas und besuchte die Gemeinden Kleinasiens. (Zweite Missionsreise Pauli v. Jahr 52—55). In Lystra nahm er den Timotheus mit sich, durchreiste Phönizien und Galatien, setzte nach Europa hinüber, nämlich zunächst nach Macedonien, wo Gemeinden in Philippi, Thessalonich und Beröa gegründet wurden, und kam über Athen bis nach Corinth. Nach einem 1½ jährigen Aufenthalte daselbst kehrte er über Ephesus, Cäsarea und Jerusalem (wie es scheint hatte er ein Gelübde gethan, dahin zu reisen, Ap. G.

18, 18) nach Antiochien zurück. Ap. G. 15, 39—18, 22. Bald darauf trat er dann aber von hier aus eine neue große Reise nach Kleinasien an, die **dritte** (v. J. 55—59), auf der er sich zuerst zwei Jahre und drei Monate zu Ephesus aufhielt und hier und in der Umgegend das Christenthum fester gründete, dann durch Macedonien nach Corinth reiste und nach einem dreimonatlichen Aufenthalte in dieser Stadt über Milet nach Jerusalem zurückkehrte. Ap. G. 18, 23—21, 17. Hier im Tempel von den wider ihn fanatisirten Juden*) überfallen und infolge davon von dem dort commandirenden römischen Obersten Claudius Lysias gefangen genommen, wurde er zum römischen Procurator Felix nach Cäsarea und von da nach einer zweijährigen Haft, weil er sich auf den Kaiser berief, nach Rom gebracht etwa anno 60. Ap. G. 21, 26—18, 16. Die unvollendete Apostelgeschichte schließt hier mit der Bemerkung 28, 30. 31: *Ἔνεμεινεν* (Paulus zu Rom) *δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι, καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτὸν, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παῤῥησίας ἀκωλύτως.* Alten Nachrichten (Clem. Rom. Ep, I. ad Corinth. cp. 5. Euseb., K. G., II, 22, wozu auch noch Dionys. v. Corinth. Ep. ad Roman. bei Euseb., II, 25, und der Canon Muratorius kommen) zufolge soll Paulus aus dieser Gefangenschaft wieder befreit worden sein, noch einige Reisen, namentlich nach Spanien gemacht haben, und dann in Rom in eine zweite Gefangenschaft gerathen sein, die mit seiner Hinrichtung, etwa im Jahr 67,**) endete. Diesen Nachrichten den Glauben zu versagen, ist in der That kein hinreichender Grund vorhanden. [*?] Der Umstand wenigstens, daß sie manches Dunkle in Betreff der Pastoralbriefe aufhellen, kann doch gewiß kein solcher Grund sein.***)

Die Organisation der von Paulus in der heidnischen Welt gestifteten Christengemeinde war dieselbe, wie sie um

*) Nach **Baur**, die 3 ersten Jahrh., S. 65 f., wären es namentlich auch die **Judenchristen** gewesen. [*Zweifellos nach Ap. G. 21, 20].

**) [*Richtiger 64].

***) Im ersten Entwurf hatte **Rothe** selbst noch geschrieben, später aber ausgestrichen: „Allein das Fundament dieser Annahme ist sehr unsicher, namentlich auch die Stelle des Clem. Rom., das einzige einigermaßen wirklich historische Zeugniß. Das Wahrscheinlichste ist wohl vielmehr daß Petrus aus der von der Ap. G. berichteten Gefangenschaft nicht befreit worden ist und a. 64 unter der Neronischen Verfolgung seinen Tod gefunden hat." Von dieser, allein haltbaren Ansicht später abzugehen, ist Rothe durch Ewald und Huther bewogen worden.

die Zeit ihrer Stiftung in den israelitisch-christlichen Gemeinden bestand. Die Antiochienische Gemeinde war mit ihren inneren Einrichtungen wahrscheinlich das Prototyp für die von Paulus gestifteten. Ap. G. 14, 23 heißt es von den gemeinsam missionirenden Barnabas und Paulus: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν, παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν.* An die Spitze der Gemeinden wurden also auch hier Presbyteren gestellt zu collegialischer Amtsführung; nur scheint hier der gewöhnlichste Amtsname für diese Gemeindevorsteher nicht der jüdische *πρεσβύτεροι*, sondern der mehr griechische *ἐπίσκοποι* gewesen zu sein. Siehe Anfänge, S. 217 ff. Daß beide Namen *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* im N. T. Bezeichnungen derselben Person sind, steht unwiderleglich fest. Vgl. Ap. G. 29 V. 17 mit V. 23. Tit. 1 V. 2 vgl. mit V. 7. Ferner vgl. Tit. 1, 5—10 mit 1 Tim. 3, 1—7. S. desgl. Phil. 1, 1. 1 Petr. 5, 2. 3.*) Sie bildeten unter sich ein Collegium, ein *πρεσβυτέριον*: 1 Tim. 4, 14. Außer diesen Presbyteren und ihnen untergeordnet Diakonen. S. Phil. 1, 1, die genauen Erörterungen über das Diakonat im 1. Brief an den Timotheus, Röm. 12, 7. Ihr eigentlicher Beruf: Dienstleistungen bei den gottesdienstlichen und sonstigen kirchlichen Handlungen, Armen und Krankenpflege und überhaupt Theilnahme an der Seelsorge.**) Freilich auch noch die Diakonissinnen:***) Röm. 16, 1. (Phöbe). 1 Tim. 5, 5—19. Auch kurzweg *χῆραι* genannt. Sie waren Gemeindedienerinnen wie sie bei der Armen- und Krankenpflege, bei der Ausübung der öffentlichen Gastfreundschaft, auch bei der Taufe von weiblichen Personen nicht füglich entbehrt werden konnten, auch Evangelistinnen und Helferinnen in der Seelsorge. Genommen wurden sie wohl aus den ihrer Bedürftigkeit und Hülfelosigkeit wegen von der Gemeinde zu versorgenden bejahrten Wittwen und Jungfrauen, sofern dieselben physisch und moralisch zu solchem Dienst qualifizirt waren. Von den Gemeindeeinrichtungen mußte zunächst für die gottesdienstlichen oder doch gottesdienstartigen Vorsorge getroffen werden. a) Einmal für die Begehung des Herrnmahls. Es mit den gewöhnlichen Sättigungsmahlzeiten zu verbinden (wie Anfangs in der jerusalemischen Gemeinde) war unausführbar; deßhalb wurden besondere rein reli-

*) Das Nähere s. Anfänge, S. 173—221.
**) S. überhaupt Anfänge, S. 162—171.
***) Vgl. Holtzmann, Judenthum und Christenthum etc., S. 574 f

giöse Gemeindemahlzeiten geordnet, bei denen es begangen wurde: (1 Cor. 11, 20) Agapen. b) Gemeindeversammlungen für gemeinsames Gebet, Lehre und Erweckung (beides vorzugsweise auf der Grundlage des alttest. Codex), christliche Synagogenversammlungen (siehe namentlich 1 Cor. 14) wurden nach dem Vorbilde der paläftinischen angeordnet. c) Festtage als gesetzliche verwarf Paulus: Gal. 4, 9 ff. Col. 2, 16. Röm. 14, 5. Gleichwohl wird in den von ihm gestifteten Gemeinden der Sabbat als gottesdienstlicher Tag begangen worden sein, um so gewisser, da diese Gemeinde sich in der Regel von der jüdischen Synagoge ausbildeten. Doch trat wohl schon sehr frühe gerade auf dem heiden-christlichen Gebiet der Sonntag, als der Gedenktag der Auferstehung des Herrn, als gottesdienstlicher Tag in den Vordergrund, mit der Tendenz auf Verdrängung des Sabbats. Erste Spuren: 1 Cor. 16, 2. Ap. G. 20, 7. Off. 1, 10. Ep. Barnab. cp. 15. d) Kirchenzucht: Gemeindeglieder, die sich grober Versündigungen schuldig machten, wurden ausgeschlossen. Ihre Wiederaufnahme durch Reue und Besserung bedingt. 1 Cor. 5, 2–13. 2. Cor. 2, 5–8.

Paulus macht in der ersten Entwicklung des Christenthums unbestreitbar eine einschneidende Epoche. Es ist freilich ganz verkehrt, wenn man ihn im Grunde als den eigentlichen Stifter des Christenthums, nicht Christum, hat darstellen wollen; allein etwas ganz Neues ist allerdings der Glaube an Christum durch ihn geworden. Richtig verstanden (wie aber diejenigen sie eben nicht verstehen, die sie aufstellen) hat sogar jene Behauptung ihre Wahrheit. In der That ein Christenthum hat es von vornherein eigentlich noch gar nicht gegeben und geben können, sondern nur einen Christus. Dieser mußte erst in ein Christenthum übersetzt werden, und das war eine saure und langwierige Arbeit, bei deren Vollbringung Paulus ohne Vergleich die wichtigste Person war.*) Aber dieses Christenthum ist nicht etwa aus nichts oder aus etwas schon vor Christo Vorhandenem, namentlich dem Judenthum gemacht worden, sondern aus einem wirklichen Christus, aus einem geschichtlichen Individuum, dessen durchaus einzige religiös-sittliche Erscheinung (volle Heiligkeit, Gott in ihm, Joh. 1, 14) und ebenso einzige Lebensentwicklung (Hindurchdringen durch den Tod zum verherrlichten Leben) der Menschheit einen durchaus neuen Horizont eröffnete, und ihr für ihr Verständniß ein durchaus neues Problem stellte, zu dessen Lösung

*) S. Anfänge, S. 243–255. Holtzmann, l. c., S. 617 f.

völlig neue Voraussetzungen unumgänglich wurden. An diese Arbeit, eine christliche Lehre von Christo und überhaupt eine eigenthümlich christliche religiöse Lehre aufzustellen, ging von den an Christum Gläubigen zuerst, wenigstens wenn von dem erfolgreichen Arbeiten an dieser Aufgabe die Rede ist, Paulus.*) Er mußte es**) schon vermöge des eigenthümlichen Anstands, daß er (vermöge der ausdrücklichen Berufung Christi selbst, Gal. 1, 1. 11 ff.,) Apostel war und als solcher Jesum als den Christus zu verkündigen hatte, und doch nicht Zeuge des Lebens Christi im Fleisch gewesen war, sondern nur Zeuge seines Lebens in himmlischer Herrlichkeit. Dieß mußte bei der Entwicklung der christlichen Lehre einen wichtigen Wendepunkt bilden, als sie in die Hände eines Mannes kam, der kein unmittelbarer Jünger Jesu gewesen war, diesen auch nicht persönlich gekannt hatte. (Denn 2 Cor. 5, 16 steht davon kein Wort). In dieser Hinsicht war Paulus ganz entschieden im Nachtheil gegen die älteren Apostel. Daß diese Jesum persönlich gekannt, war ein Vortheil, welchen sie vor Paulus voraus hatten, der gar nicht hoch genug anzuschlagen ist. Zwar hat Paulus es gewiß nicht versäumt, sofort (wozu es ihm ja an Mitteln und Wegen nicht fehlen konnte,) eine möglichst genaue historische Kenntniß von Jesu, seinem Thun und Lehren sowie seinem Geschicke, sich zu erwerben;***) allein es war ihm nichts desto weniger doch Christus überwiegend (denn freilich die Offenbarungen des erhöhten Jesus, die ihm zu Theil geworden waren, erstatteten einigermaßen jenen Mangel), ein Begriff, der Erlöser, nicht das concretum, die so und so moralisch, d. h. religiös-sittlich eigenthümlich bestimmte Person, der dieser Begriff als Prädicat zukam, Jesus.†) Den übrigen Aposteln war der Herr immer vor allem anderen diese concrete Person, (dieser bestimmte moralische, d. h. religiös-sittliche Charakter). Eben dieß bewahrte sie auch bei ihrem, wenn

*) Vgl. Holtzmann, Judenthum und Christenthum, S. 576 f. („der Paulinismus ist wesentlich Lehre." S. 577) 644 f.

**) Vgl. Beyschlag, Christol. des N. Test., S. 202 f.

***) Vgl. bes. Paret, Paulus und Jesus, in den Jahrbb. f. deutsche Theologie, III, 1, S. 1–85. Auch Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S. 352 ff. 358 f 385. 389. Keim, Gesch. Jesu, I, S. 35—44.

†) Holtzmann, Judenthum und Christenthum, S. 595: „während Paulus fast ausschließlich den erhöhten Christus zum Gegenstande seiner Predigt macht." Keim, Gesch. Jes., I, S. 36.

man so reden will, „Judaismus" vor einer sectirerischen Stellung. Paulus, wenn er von Christo lehren wollte, mußte sich einen Begriff von diesem Christus construiren. Und er, der Schriftgelehrte, der wissenschaftlich gebildete Mann, konnte dieß auch, und mußte sich auch schon als solcher dazu disponirt finden. Ebenso mußte er sich einen Begriff bilden von dem Proceß im Menschen, durch welchen er in das richtige Verhalten zu diesem Christus zu kommen hat, während in den älteren Aposteln unter ihrem persönlichen Verkehr mit Christo dieses ihr Verhältniß zu ihm sich ganz ungesucht und theilweise ihnen unbewußt allmälig gebildet hatte, ohne daß sie nöthig gehabt hatten, darauf groß zu reflectiren. Paulus dagegen war der Erste, der den specifisch christlichen Lebensproceß im Menschen zum Gegenstande einer eigentlichen Reflexion machte. In ihm tritt zuerst die wissenschaftliche Reflexion über das Christenthum, einerseits als äußere und innere Thatsache (auf die letztere vermöge der sorgsamsten Beobachtung an seiner eigenen Person) und andererseits auch seinem Verhältniß zu der bisherigen göttlichen Offenbarung und überhaupt zu der ganzen bisherigen Geschichte hervor. Und dieß war ganz natürlich veranlaßt bei einem Apostel, bei dem sein Glaube an Jesum nicht, wie bei den Elfen, Erfolg der unmittelbaren Anschauung der geschichtlichen Erscheinung „Jesu von Nazaret" war sondern, abgesehen von den gehabten Christophanien, auf der vernommenen Kunde von diesem Christus beruhte, und eben so unmittelbar Glaube an das Christenthum war wie Glaube an Christum. Paulus war der Erste, der eine eigenthümliche christliche (im Unterschiede von der israelitischen) religiöse Lehre aufzustellen versuchte, — der Erste der, indem er Christum verkündigte, zugleich eine christliche Theologie (nämlich im allerweitläufigsten Sinne des Worts) predigte*) Paulus bildete sich aber diese seine christliche Religionslehre, im Allgemeinen wenigstens, unabhängig von den eigenen Lehraussprüchen Jesu und, was damit zusammenfällt, von der unter den ersten Christen gangbaren evangelischen Verkündigung und Tradition.**) Und er mußte das wohl, da er nicht unmittelbarer Schüler Jesu gewesen war, zu den Trägern der evangelischen Tradition aber nicht dauernd in die Schule gehen wollte oder vielmehr konnte (wegen Mangels an Verständniß für seine Art und seine

*) Vgl. Tieck bei Rud. Köpke, Ludwig Tieck. (Leipzig 1855, 2 Bde.), II, S. 252 f.

**) Vgl. Ritschl, S. 282. 293.

Ideen auf ihrer Seite). Dieß nun, daß Paulus so mit einer ganz neuen, eigenthümlichen christlichen Theologie auftrat, mußte ja gewiß bei den an Christum Gläubigen Befremden und Bedenken erwecken, und namentlich auch bei den Elfen selbst, die kein anderes Evangelium kannten als ein rein historisches und überdies aus dem unmittelbaren Verkehr mit Jesu wußten, wie fremd diesem jedes Theologisiren (Dogmatisiren) war. Sobald man einmal aus dem Christenthum eine besondere Lehre macht, (statt nur durch den von der Anschauung Christi (seiner concreten Person) erleuchteten Sinn die Welt, so weit sie in unsern Horizont fällt, zu betrachten), so entsteht die Gefahr aus ihm eine Schule zu machen und es in's Statutarische hinabzuziehen. Bei dem Auftreten des Paulus haben die älteren Apostel davon wohl ein Gefühl gehabt, wenn auch nur ein ganz dunkles.

Aber noch weit eigenthümlicher gestaltete sich die Stellung des Paulus dadurch, daß er den Beruf erhielt, dem Christenthum eine selbständige Stellung in der Welt und der Geschichte zu geben — durch die Loslösung desselben von dem Israelitenthum, in dessen Mutterschooß es entstanden war, mit dem es bei seinem ersten Eintritt in die Welt unmittelbar eins war, mit dem es sich von vornherein als unauflöslich eins betrachtete, eben als dessen wahre Vollendung. Eine solche Loslösung war in der That unumgänglich nöthig, wenn das Christenthum eine weltgeschichtliche Macht werden sollte (wir jetzt erkennen das mit Leichtigkeit): aber wie sollte damals Jemand auf den Gedanken an sie verfallen? wie vollends diesem Gedanken Raum geben und sich entschließen können, denselben practisch zu machen?*) Paulus nun wurde dazu von Christo ausdrücklich berufen. Motu proprio hätte auch er, wenn er gleich immerhin an Jesus gläubig geworden wäre, daran nicht denken können. Aber er wurde, sofort bei seiner Bekehrung selbst, und auch nachmals noch wiederholentlich, ausdrücklich zum **Heiden**apostel unmittelbar von Christo selbst **berufen**, — berufen, gerade den Heiden als Heiden Christum zu predigen,**) — also ein von ihrem Verhältniß zur israelitischen Theokratie, und folglich namentlich auch von der Beo-

---

*) Vgl Lutterbeck, Neutest. Lehrbuch, II, S. 99 ff.

**) S. namentlich Apostel=Geschichte 22, 17—21. Vgl. Gal. 1, 15. 16. C. 2, 7. Vgl. auch Weiß in den Jahrb. f. deutsche Theologie, 1857, Lpzg. 1, S. 101.

bachtung des alttestam. Gesetzes, ganz unabhängiges Heil in Christo, — berufen — durch eine göttliche, von Christo selbst empfangene Offenbarung berufen, das Christenthum vom Israelitenthum mit seinem Gesetz loszulösen. Daß er ausdrücklich dazu durch eine unbezweifelbar göttliche Offenbarung berufen sei, wußte Paulus mit unbedingter Gewißheit, vgl. Gal. 1, 15. 16. u. s. w., und darauf hin kam es in ihm zum Bruch mit dem Israelitenthum, und mittelst seines Dienstes zum Bruch des christlichen Bewußtseins selbst mit dem Israelitenthum. Es hing aber diese Stellung, die Paulus in seinem Geiste zum Israelitenthum und insbesondere zum mosaischen Gesetz nahm, auch mit dem Gedanken eng zusammen, der ihm ja gleichfalls bei seiner Berufung als zündender Funke in die Seele geworfen worden war: daß sein Beruf sei, Christo die Welt zu erobern. Dieser Gedanke (der durch ihn auch in der Christenheit als Ganzem entzündet worden ist), arbeitete in seiner Seele als glühender Antrieb und ließ ihn nicht ruhen, missionirend zu wirken. Paulus wußte aber gar wohl, daß in dieser Richtung nur unter der Bedingung auf einen Erfolg zu rechnen sei; wenn das Christenthum das mosaische Gesetz, jene für alle Weltvölker unübersteigliche Scheidewand (Eph. 2, 13 ff.) vollständig von sich abthue.

Kannte Paulus jenes als seine ihm von Christo gesetzte Aufgabe: so war ihm damit nun auch das Bedürfniß gegeben, auch denkend sich für seine Person mit dem Israelitenthum und seinem Gesetz auseinander zu setzen,*) und überhaupt das Verhältniß zwischen diesem und dem Christenthum denkend für sich in's Klare zu bringen. Dieser großen Gedankenarbeit hat er sich mit bewunderungswürdiger Energie hingegeben. Das Resultat davon war die scharfe Unterscheidung und Scheidung zweier sich aufeinander beziehenden großen göttlichen Oeconomien, zweier διαθῆκαι, einer παλαιά und einer καινή. Beide sind göttliche, aber der alte Bund mit seinem Gesetz hat keine andere Bestimmung als die — nothwendige — geschichtliche Vorbereitung auf Christum und die neue göttliche Oekonomie in Ihm zu sein, in der dann der Genuß des Heils auf Seiten des Menschen nicht mehr durch das Gesetz und ein Sich durch die Beobachtung desselben das göttliche Wohlgefallen Verdienen (was

*) Möglich, daß er hierbei schon den Stephanus zum Vorgänger hatte, Ap. G. 6, 13 f.

in sich unmöglich ist) vermittelt ist; sondern durch die vertrauensvolle Annahme der in Christo uns aus freier Liebe entgegenkommenden reinen, erbarmungsvollen Gnade Gottes, — durch den Glauben an Christum. Allein mittelst dieses Glaubens kann dem Menschen das Heil wirklich kommen, — mittelst der Arbeit, durch Erfüllung der Forderungen des Gesetzes ihm dasselbe abzuverdienen, kann ihm nur Verdammniß kommen. Gerade jene gläubige Ergreifung der reinen Gnade Gottes in Christo wird dann aber natürgemäß in dem Menschen das wirksame Princip seiner allmäligen Umgestaltung (durch den heiligen Geist) in die vom Gesetz erforderte Gestalt. Der Geist Christi in dem Gläubigen, zusammen mit der lebendigen Anschauung Christi, lehrt ihn das wahrhaft gottgefällige Verhalten ganz von selbst erkennen.*) Das mosaische Gesetz besteht daher für den Christen nicht fort, wohl aber bleiben auch für ihn alle diejenigen göttlichen Gebote in Kraft, welche den an sich seienden göttlichen Willen, wie er unabhängig von allen besonderen geschichtlichen Verhältnissen ewig sich selbst gleich ist, ausdrücken und die deßhalb auch der Erlöser selbst allein betont hatte, d. h. mit einem Worte die moralisch bedeutungsvollen Gebote. Von seinem Standpunkt aus brauchte Paulus nicht zu fürchten, daß das Leben der Christen, von den gesetzlichen Normen der alten Theokratie losgelöst, einer Gemeinsitte entbehren werde, und für ihn ergab sich kein Bedürfniß einer gesetzlichen Formulirung der christlichen Lebensgestalt, da er ja um das moralische Gesetz wußte, um ein dem Bewußtsein des Menschen als solchem (von Natur), als an sich selbst geltendes, bekanntes Gesetz (im Unterschiede von dem positiv durch die göttliche Offenbarung gegebenen Gesetze), um das auch den Heiden einwohnende natürliche Gesetz. Siehe Röm 2, 14. 15. Cor. 12, 1. Vgl 2 Petr. 1, 5

Wenn nun das Christenthum ganz geschieden werden sollte vom Israelitenthum: so mußten die Christen sich auch von der israelitischen Volks- und Staatsgemeinschaft scheiden. Das mußte dem Paulus klar sein; er mußte sich aber dann auch fragen: was soll denn nun mit ihnen werden? sie bedürfen doch schlechterdings eines Gemeinwesens: wo sollen sie ein solches finden? Dieß führte den Paulus auf die (bis dahin noch unbekannte) Idee einer christlichen Kirche. D. h. der Gemeinde Christi als einer kirchlichen Gemeinde. Eine wahrhaft geniale, kühne Idee!

*) Vgl. Ritschl, 2. A. S. 101 f.

Es war der Gedanke eines Zusammentritts der Christen zu einem **rein** religiösen Gemeinwesen, — da ihnen die Möglichkeit ein religiös-sittliches, ein politisches Gemeinwesen zu bilden, sobald sie sich vom israelitischen Gemeinwesen loslösten, unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen nicht mehr offen blieb. In der heidnischen Staatsgemeinschaft konnten sie sich nicht anbauen und einbürgern. Wohl nicht sogleich von vornherein, sondern erst später, in natürlichem Zusammenhange mit dem Umstande, daß die Parusie Christi für ihn nach und nach mehr in die Ferne zurücktrat und der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung, die dem Reiche Christi auf Erden bevorstehen möchte, ihm aufzugehn anfing. Siehe namtl. Eph. 4, 3 ff. 13. 14. Röm. 9—11. (Vgl. Schwegler, nachapostolisches Zeitalter, II, S. 377 – 379.) Und gewiß namentlich auch dieser Punkt mußte den damaligen Christen großes Bedenken erregen gegen die Stellung, welche Paulus dem Christenthum zum mosaischen Israelitenthum geben wollte.*) Die Loslösung des Glaubens an Jesum als den Christus von der israelitischen Theokratie (so sehr sie übrigens auch eine geschichtliche Nothwendigkeit war), bedeutet in jenem Moment thatsächlich nichts geringeres als eine Loslösung der Christen als socher und der christlichen Frömmigkeit von jedem politischen Gemeinwesen überhaupt. Die christliche Frömmigkeit wurde damit rein auf sich selbst gestellt (der Christen πολίτευμα in den Himmel verlegt, Phil. 3, 20), und das Leben der Christen zu einem rein religiösen, d. h. zu einem kirchlichen gemacht. Das mußte die ersten Christen und die älteren Apostel selbst hart ankommen. Die Consequenzen eines solchen Schritts werden sie wohl geahnet haben, wenn auch noch so dunkel, — sie werden wohl ein Vorgefühl davon gehabt haben, daß es der Natur des neuen Lebens, das ihnen durch Christum aufgegangen war, zuwider laufe, wenn es auf die religiöse Sphäre ausschließend beschränkt, wenn es verkirchlicht werden wollte. Ohnehin mußten die Christen fragen: Wenn Loslösung von der Theokratie, woher nehmen wir dann eine Gemeinsitte, die doch unentbehrlich ist? Und dieser Punkt wollte für sie um so mehr bedeuten, da sie ja das Sittliche, auch noch nicht einmal in abstracto als das Moralische, noch gar nicht kannten, und eine berechtigte Gemeinsitte nur als eine positiv von Gott vorgeschriebene (wie die alttestl.) zu denken vermochten. (Mit dem Paulus war dieß anders. S. oben).

*) Vgl. auch Ewald, G. d. V. J., VI, S. 227.

Genau dieser seiner Anschauung vom Christenthum gemäß gestaltete sich nun auch die Thätigkeit des Paulus. Mit höchster Consequenz und Energie — aber freilich zugleich mit besonnenster Umsicht und klügster Vorsicht, — gingen alle seine Bestrebungen dahin, den neugeborenen christlichen Geist von dem mosaischen Gesetze und der jüdischen Gesetzlichkeit zu befreien. [*

Mußte denn ein solcher Mann nicht Widerspruch finden in der eben sich bildenden Christenheit? Mußte er denn nicht in ihren Augen als ein höchst paradoxe und befremdliche Figur erscheinen? Mußte er nicht in den mannichfaltigsten Beziehungen auf Opposition stoßen, und gleich von vornherein in eine höchst schwierige Stellung gerathen? Wenn sich gegen ihn eine Opposition, eine heftige Opposition erhob: so ist das wahrlich nicht unbegreiflich und nicht ohne Weiteres böswillig und unentschuldbar; und seine Gegner mögen wohl zum großen Theil eine mildere Beurtheilung verdienen als der ohne Frage leicht reizbare Mann ihnen hier und da angedeihen läßt. Die Scheidung des Christenthums vom Israelitenthum, für die er — und zwar mit vollem Recht, von Pflicht- und Berufswegen — unablässig arbeitete, konnte damals wohl auch redlichen israelitischen Christen nicht bloß als höchst ungeeignet, gefährlich und unberechtigt, sondern geradezu, bei der göttlichen Institution der alttest. Theokratie, als höchst frevelhaft sich darstellen.

Selbst die Apostel, die älteren nämlich, befanden sich einem solchen Manne wie Paulus gegenüber in einer sehr mißlichen Situation. Auch sie konnten ihn nicht wahrhaft verstehen, — auch ihnen mußte sein Thun und Lassen, die ganz eigenthümliche Art seiner evangelischen Verkündigung, seine Lehre, nach Inhalt und Form, vielfach Befremden und Bedenken erwecken. Sie — namentlich nach dem, was Petrus erlebt hatte, — hielten zwar auch nicht dafür, daß die Unterwerfung unter das mosaische Gesetz auch für die geborenen Heiden eine unumgängliche Bedingung sei, um durch den Glauben an Jesum das Heil zu erlangen; allein sie nahmen doch gewiß an, der eigenthümliche Stamm des messianischen Reichs Christi werde und solle nach Gottes Rathschluß die israelitische Theokratie bleiben, daher müsse als die Regel

[*Hingewiesen darf hier werden auf Otto Pfleiderer's, die neueren wissenschaftlichen Versuche über Entwicklung und Lehre des Apostels Paulus zusammenfassende und fortbildende Schrift: „der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie. Leipzig 1873"; wie vor allem auch auf Albrecht Ritschl's im Druck schon vollendeten zweiten Band seiner „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung."]

gelten, daß wer immer an Christum gläubig werde, wenn auch aus heidnischem Blut, sich an Israel und folglich auch an sein Gesetz eng anschließe, wenn auch nicht gerade bis auf die Annahme der Beschneidung. Daß aber solche große Massen von Heiden an Christum gläubig werden und als Ihm zugehörig anerkannt werden sollten, ohne daß sie in ein bestimmtes Zugehörigkeitsverhältniß zur israelitischen Theokratie einzutreten hätten, ja ohne daß auch nur ein Versuch gemacht würde, sie in ein solches hinein zu leiten, — wie jetzt unter der Hand Pauli die Sache sich gestaltete: das mochte ihnen denn doch zu viel sein. (Dieser Fall war wohl — natürlich genug — nicht mit in Aussicht genommen unter den Verhandlungen wegen der Taufe des Cornelius, Ap. G. 11, 1—18). Auf der anderen Seite stand nun aber die augenscheinliche Legitimation des Paulus als Apostel. Seine wunderbare Berufung, die Christophanien, Offenbarungen und Ekstasen, die ihm zu Theil geworden, — und selbst, wenn man diese hätte anzweifeln wollen, die ungeheure Thatsache seiner staunenswürdigen missionarischen Erfolge unter den Heiden. Vgl. Gal. 2, 7. 8. Ap. G. 15, 4. 12. C. 21, 19. Sie konnten nicht darüber in Zweifel sein, daß der Erlöser sich zu ihm bekenne. Aber bei dem allem war den älteren Aposteln eine freudige Anerkennung Pauli doch auch wieder durch das Mißtrauen, ja die Feindseligkeit der großen Majorität derjenigen, unter denen sie zunächst lebten, der israelitischen Christen, gegen ihn sehr erschwert. Und so darf es uns wahrlich nicht Wunder nehmen, wenn wir allerdings eine gewiße kühle Fremdheit zwischen den älteren Aposteln und dem Paulus finden, und auch auf des letzteren Seite (s. namentlich Gal. 2, 6. 9. II. Cor. 11, 5. C. 12, 11) eine theilweise Verstimmtheit gegen jene ersteren. Diese Fremdheit konnte dann von den eigentlichen Gegnern des Paulus gar wohl dazu benutzt werden, um sich bei ihrer Opposition gegen ihn mit einem gewissen Schein auf die älteren Apostel zu berufen. Diese selbst aber haben dem Paulus nie eine wirkliche Opposition gemacht,*) so wenig wie Paulus ihnen. Ein wirklicher Dissensus zwischen den Uraposteln und dem Paulus zeigte sich nur in der Frage, nach welchem Grundsatz die innerhalb des Missionsgebiets des Paulus lebenden und verkehrenden israelitischen Christen sich zu verhalten hätten. „Denn die Trennung der Missionskreise hatte Paulus geographisch, Jakobus ethnographisch

*) S. auch Ritschl, S. 133 ff. Vgl. S. 136.

verstanden."*) Man wird gar nicht fehl gehen, wenn man annimmt daß sie vielmehr den Kreis ihrer religiösen Vorstellungen und ihrer eigentlichen Doctrin vielfach bereichert haben aus der Fülle von religiösen Ideen, welche sich in der paulinischen Verkündigung des Evangeliums aufthat, wenn auch nur ganz unwillkürlich. Der erste petrinische Brief legt dafür ein deutliches Zeugniß ab. Vieles von den religiösen Lehrbestimmungen des Paulus betraf ja die Frage nach dem Verhältniß der Christen zum alttest Gesetz gar nicht, und war dabei so treffend und einleuchtend, so aufklärend und orientirend! Es war psychologisch unmöglich, daß man es sich nicht aneignete, wenn man damit bekannt wurde. Paulus ist so nach einer Seite hin ein wesentlicher Mitbegründer des allgemeinen christlichen Lehrbegriffs, nicht bloß seines eigenthümlichen. Demnach ist allerdings eine characteristische Differenz in Ansehung der theologischen (im weitläufigsten Sinne des Worts) Gedankenbildung zwischen den Urapostelп und Paulus anzuerkennen. Aber tiefer greift die Differenz auch schlechterdings nicht. Die Neuheit des göttlichen Bundes in Christo und die Neuheit des frommen Lebens in demselben, im Gegensatz gegen den alten Bund, erkennen beide Theile unbedingt an.**)

Den Juden dagegen und nicht minder den judaistischen und zum Theil fanatisch judaistischen unter den Christen aus Israel, — und sie mögen unter den palästinensischen Christen (wenn auch nicht überhaupt unter den Judenchristen, d. h. den Christen aus Israel), wohl die Mehrheit gebildet haben, s. Ap. G. 21, 20 f. — ihnen allerdings war und blieb Paulus ein Gegenstand des bitteren Hasses und der Verfolgung. Sie traten ihm in seiner Missionsthätigkeit überall in den Weg, unaufhörlich bemüht, unter den von ihm bekehrten Heiden Mißtrauen gegen ihn auszusäen, um sie zur Uebernahme des mosaischen Gesetzes, vor allem durch Annahme der Beschneidung, zu bewegen; und diese Leute beriefen sich dann für die Nothwendigkeit ihrer Forderung mit großer, aber durch nichts gerechtfertigter Beflissenheit auf die Auctorität des Hauptapostels, des Petrus.

Man würde aber sehr irren, wenn man annähme, diese Manipulationen der judaistischen Fanatiker hätten einen Zwiespalt zwischen den Christen aus den Juden und den von Paulus bekehrten aus den Heiden zur Folge gehabt, und zwei einander eigentlich entgegenge-

*) S. Ritschl, 2. A, S. 579. Vgl. S. 151 f.
**) Ritschl, 2. A., S. 579.

setzte Christenthümer, ein judaistisches und ein paulinisches. Nichts von dem, wenn gleich der Zusammenhang zwischen den von Paulus bekehrten hellenischen Gemeinden und den israelitischen Christen in Palästina ein ziemlich loser war; aber dieß schon wegen der geographischen Verhältnisse. Die israelitischen Christen waren ja keineswegs alle Judaisten, und noch viel weniger waren die hellenischen darum, weil sie von Paulus bekehrt worden waren, in ihren Ueberzeugungen auch Pauliner. Man täuscht sich sehr, wenn man meint, die eigenthümlichen Lehren des Paulus seien sofort auch mit übergegangen in die Ueberzeugung derjenigen, die von ihm zum Glauben an Christum bekehrt wurden, und da, wo Paulus das Christenthum gepflanzt, da habe auch die eigenthümliche paulinische Theologie mit Wurzel geschlagen.*) Dazu war diese viel zu sublim und viel zu tief aus dem Innersten der religiösen Erfahrung herausgeschöpft, als daß sie den großen Massen hätte faßlich sein können; und Paulus selbst war viel zu besonnen, als daß er diese seine Theologie seinen Proselyten hätte einimpfen wollen, die mit geringen Ausnahmen gar nicht mit der dazu erforderlichen Geistes-Bildung ausgerüstet waren. Der eigentliche Paulinismus scheint vielmehr von Anfang an so gut wie ausschließend an der Person des Paulus selbst gehaftet zu haben: selbst für seine näheren Schüler mag er zu hoch gelegen haben. Erst in der Reformation kamen die eigenthümlichen christlichen Gedanken und Anschauungen des Paulus eigentlich in weiten Kreisen in den Curs und zu ihrer eigentlichen geschichtlichen Wirksamkeit. Jetzt aber wird zwischen dem Christenthum der von Paulus gegründeten Gemeinden und dem der anderen in welchen der Einfluß der übrigen Apostel der bestimmende war, wenn man von der verschiedenen Stellung beider Theile zum mosaischen Gesetze absieht, kaum ein charakteristischer Unterschied zu sehen gewesen sein. So einfach und elementarisch waren jetzt beide Christenthümer noch, beides in Lehre und Sitte. Paulus führte ja seine Proselyten wahrlich nicht etwa ab von der alttest. Offenbarung, indem er sie auf den Glauben an Christum verwies als den Weg zur Seligkeit statt des Umgehens mit des Gesetzes Werken und ihre Freiheit von dem mosaischen Gesetz proclamirte. Im Gegentheil, er führte sie ausdrücklich hin auf dieselbe. Die Geschichte des theokratischen Volks und seine heilige Schrift ist das Fundament, auf welches er bei aller religiösen Lehre und Erweckung zurückgeht. So mußte in demselben Maaße, in welchem das

*) Vgl. Holtzmann, Judenthum und Christenthum etc. S. 599 ff.

Christenthum der israelitischen Christen ein wirklich israelitisches (nicht jüdisches) war, das der hellenischen (ethnischen) Christen sich demselben in allem Wesentlichen conform gestalten.

Von einer missionirenden Wirksamkeit der übrigen Apostel außerhalb Palästinas wissen wir, einigermaßen den Johannes ausgenommen, von dem erst später die Rede sein wird, fast gar nichts Sicheres. Die Sage hat hier desto üppiger gewuchert. Reine Sagen sind die Erzählungen von der bei der Entfernung der Apostel von Jerusalem im Jahr 48 geschehenen Verlosung der Länder unter sie, — wie der gemeinschaftlichen Abfassung des apostolischen Symbols durch sie bei derselben Gelegenheit, — die Behauptung, daß alle Appostel außer dem Johannes den Märtyrertod gestorben seien. Sehr mißverständlich war es ferner, wenn man diejenigen Apostel, welche sich längere Zeit in einzelnen Gemeinden aufgehalten haben mochten, als die ersten Bischöfe derselben betrachtete.

Petrus findet sich noch im Jahr 52 in Jerusalem (Ap. G. 15), dann in Antiochien (Gal. 2, 11), — dann auch in Babylonien (1. Petr. 5, 13). Aus 1. Petr. 1, 1 läßt sich vermuthen, daß er auch in Kleinasien gewirkt habe, indeß nur unter den Juden (*ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας*). Daß er den Märtyrertod gestorben sei kann nach Joh. 13, 36 f. C. 21, 18 f. 22 nicht bezweifelt werden. [*?] Nach alten Zeugnissen (Dionysius von Corinth bei Euseb., K. G., II, 25. Irenäus, adv. haer., III, 1, 3 und s. f. Cajus von Rom bei Euseb., K. G, II, 5.) erlitt er denselben in Rom im Jahr 67. Ob diese Zeugnisse geschichtlichen Werth haben, wird sich jetzt kaum noch entscheiden lassen. Der Verdacht, daß fremdartige Interessen zur Entstehung einer derartigen Sage gewirkt haben möchten, drängt sich hier stark auf. Die Angabe, daß Petrus Anfangs Bischof von Antiochien und dann 25 Jahre lang Bischof von Rom gewesen sei (zuerst in den Clementinischen Recognitionen; dann bestimmter: Optat. v. Milowe, de Schism. Donastitar. II, 2, Hieronym., de vir. illustr. 1, Euseb. Chronicon ad ann. 2. Claudii), ist ganz ohne Halt nicht nur sondern aller bezeugten Geschichte zuwider.

[* Vgl. über den angeblichen römischen Aufenthalt Petri und die Entwickelung dieser Legende die bekannten Untersuchungen von Baur, Lipsius, Holtzmann, Hilgenfeld. Auch das Jahr 67 beruht bekanntlich nur auf katholischer Rechnung seit dem 4. Jahrhundert.

Jakobus, der Bruder des Herrn oder der Gerechte (wohl verschieden von dem Apostel Jacobus Alphaei) blieb stets in Jerusalem, führte die Aufsicht über die Muttergemeinde und starb hier den Märtyrertod an Ostern des Jahres 63 als Opfer der Verfolgung des Hohenpriesters Ananus. (S. Josephus, Arch., XX, 9, 1, auch bei Euseb., K. G., II, 23). Bei den späteren heißt er der erste Bischof von Jerusalem. Der Apostel Philippus verlebte seine letzten Jahre zu Hierapolis in Phrygien (Polycrates von Ephesus [um 190] bei Euseb, K. G, III, 31 und V, 24.) Alt sind noch die Sagen, daß Thomas in Parthien (Spätere lassen ihn nach Indien gehen), Andreas in Scythien (Origen. bei Euse 6 K. G. III, 1), Bartholomäus in Indien (Pantänus bei Euseb., K. G. V, 10.) das Evangelium verkündet haben, und daß Johannes Marcus der Stifter der Christengemeinde zu Alexandrien geworden sei (Euseb. II, 16). Die späteren Sagen von den Aposteln und apostolischen Männern, welche zum Theil ihren Ursprung in dem Wunsche mancher Völker gehabt haben, ihr Christenthum aus der apostolischen Zeit herleiten zu können, sind zum Theil ganz abenteuerlich ersonnen. So wollen die Spanier den Jacobus Major (sein Körper seit 816 in Compostella) und den Paulus bei sich gesehen haben, — die Franzosen den Dionys. Areopag., den Lazarus, die Maria Magdalena und andere, — die Engländer den Simon Zelotes und besonders den Joseph von Arimath., — die Russen den Andreas, — die Deutschen den Maternus, Eucharius und Valerius als Legaten des Petrus u. s. w. Häufig sind die wirklichen, aber weit später lebenden Stifter der Kirchen durch die Sage in die Zeiten der Apostel hinaufgerückt worden.

Wenn nun durch den Paulus sammt seinen Gehülfen und durch die anderen Apostel, die etwa noch (vorzugsweise vielleicht durch seinen Eifer mit entzündet) das Werk mit angegriffen haben mögen, das Christenthum auch in dem heidnischen Theile der römischen Welt sich auf merkliche, in die Augen fallende Weise zu verbreiten anfing: welche Stellung nahm denn die römische Staatsgewalt zu demselben ein? Es fragt sich hier zuerst im Allgemeinen, welches die Grundsätze des damaligen römischen Staatsrechts in Betreff der religiösen Toleranz waren. Da ist nun der Stand der Dinge dieser.*) Die Götter der alten heidnischen Welt waren Volks-

*) Schneckenburger, Neutest. Zeitgesch., S. 47—51 63—71.

und Landesgottheiten. Es war allgemeine Ueberzeugung der alten Welt, daß die Götter in jedem Lande die besondere Art und Weise, wie sie verehrt sein wollten, selbst angeordnet. Daher waren alle (polytheist.) Volksreligionen so lange tolerant gegen einander, als ein besonderer Cultus sich auf sein besonderes Land oder Volk beschränkte. Diese Toleranz beobachteten auch die Römer. Dagegen galt es ihnen für staatsgefährliche Superstition, wenn ohne Genehmigung des Staats fremde Götter und Culte eingeführt würden. Die religiones peregrinae waren, außer sofern sie ausdrücklich vom Staat concessionirt wurden, verboten, religiones illicitae. (Cicero de legg. II, cp. 8: Separatim nemo habessit Deos; neve novos, sed ne advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto.) Als seit der Ausdehnung der römischen Eroberungen immer mehr fremde Culte in Rom eindrangen und theils die Anhänglichkeit an die vaterländische Götterverehrung verminderten, theils aber auch das Sittenverderben beförderten: so wurden die alten Gesetze gegen die sacra peregrina häufig wiederholt. (Man denke z. B. an die Ausrottung der Bachanalien im Jahr 185 v. Chr. Liv. XXXIX, cp. 8 flgd.; Valer. Max. I, 1) Gottesdienstliche Vereine zum Cultus fremder Götter fielen überdieß unter den römischen Begriff der collegia (sodalitia, sodalitates, ἑταιρίαι)*) und gegen die collegia illicita bestanden strenge Gesetze. (Noch Jul. Cäsar (Sueton, Caes., cp. 45) und Augustus (Sueton., Octavian., cp. 32.) hatten erst wieder Verbote derselben erlassen.) Die Privatverehrung fremder Gottheiten ließ sich schwieriger ausrotten. Namentlich war man in jener Zeit aus dem politischen Gesichtspunkt gegen die religiones illicitae höchst argwöhnisch; man besorgte nämlich, daß sich hinter neuen Religionen politische Conspirationen verbergen möchten, so wie man auch die Impietät gegen die vaterländischen Götter schon an sich selbst als ein Zeichen eines illoyalen und gegen die rechtmäßige Obrigkeit unbotmäßigen Sinnes betrachtete. So läßt Dio Cas-

---

*) Griechen und Römer liebten dergleichen Verbindungen, welche theils in gemeinsamer Abstammung (wie die römischen curiae, die athen. φρατρίαι), theils in gleichem Berufe (so in Rom collegia tibicinum, aurificum, architectorum etc.) ihren Grund hatten, und sowohl eigenthümliche sacra als geschlossene Zusammenkünfte und Mahlzeiten (ἔρανοι), zum Behuf beider aber eine Gesellschaftskasse hatten. So bildeten auch nicht nur die Priester derselben Gottheiten collegia (z. B. die sodales Augustales, Aureliani etc.), sondern auch Vereine zur Verehrung gewisser Gottheiten wurden als collegia betrachtet.

sius den feinen Mäcenas in der bekannten Rede, die er ihm in den Mund legt, dem Augustus sagen: „Verehre die Götter auf alte Weise nach den vaterländischen Gesetzen, und zwinge die Anderen, sie so zu verehren. Diejenigen aber, welche irgend etwas Fremdes in dieser Beziehung einführen, hasse und strafe, — nicht allein der Götter wegen, weil, wer sie verachtet, auch vor nichts anderem Ehrfurcht haben kann, sondern auch weil solche, indem sie neue Gottheiten einführen, Viele verleiten, auch fremde Gesetze anzunehmen. Daher kommen dann Verschwörungen und geheime Verbindungen, welche am wenigsten der Monarchie zuträglich sind. Gestatte keinem, weder die Götter zu leugnen (ἀθέῳ εἶναι — wie man gerade die Christen nannte,) noch Zauberei zu treiben."

[*Aus den römischen Vorlesungen: Manuscr. S. 35: ‚So dachten und nach diesem Grundsatze handelten der Despot und der ächte Vaterlandsfreund. Und in der That, für die bloße Politik reicht in Ermangelung der Gottesfurcht die Götterfurcht aus"]

Von ihrem Gesichtspunkt aus konnte hiernach die römische Staatsgewalt das nun in die Welt eintretende Christenthum keineswegs arglos ansehen. Ganz abgesehen auch davon, daß dasselbe mit dem ganzen Geist der römischen Welt und überhaupt mit dem Sinn und den Neigungen des natürlichen Menschen in scharfen Widerspruch trat, mußte es überdieß als eine politisch nicht zu duldende Religion erscheinen. Eine Religion, welche nicht nur, wie die israelitische auch alle übrigen Volksreligionen für falsche erklärte, sondern auch in einem weit bedenklicheren Grade als jene sich unter allen Völkern Bekenner sammelte, — eine Religion, die gar keine Volksreligion sein wollte, sondern die Weltreligion, und die alle Volksreligionen zu verdrängen drohte, — eine solche Religion konnte von dem römischen Staate, so lange er seine alte Staatsreligion nicht aufgab, nicht geduldet werden. Die Toleranz, welche alle philosophischen Systeme und alle fremden Superstitionen damals in Rom fanden, ließ sich deßhalb für das Christenthum nicht erwarten; denn durch jene wurde wenigstens die äußere Beobachtung der Staatsreligion nicht aufgehoben.

Zu seinem Glück erschien nun aber das Christenthum von vornherein den Römern gar nicht als eine neue und selbständige Religion, sondern nur als eine eigenthümliche Modification des Judenthums, nur als eine jüdische Secte. Diese Ansicht von demselben zog freilich den Christen bei Vielen Verachtung zu, sicherte ihnen aber doch auch wieder den Schutz der römischen Obrigkeiten. Vgl Ap. G. 18,

12 ff. So lange es unter diesen Gesichtspunkt fiel, konnte es auf Toleranz rechnen. Denn auch das Judenthum*) war dem römischen Staate als alte Volksreligion ehrwürdig, und Jehovah empfing als Gott der Juden von den verschiedenen heidnischen Beherrschern Palästinas (Alexander — Ptolemäus Euergetes — Seleucus Philopator — Augustus — Vitellius) die der Landesgottheit zustehenden Ehrenbezeugungen.**) Es war den Juden durch Senatusconsulte und kaiserliche Edicte freie ungestörte Religionsübung zugesichert, wenn man ihnen gleich Engherzigkeit und Unduldsamkeit vorwarf weil sie ihren Jehovah allein verehrt haben wollten, und die Verehrung aller übrigen Gottheiten feindselig ausschlössen. Daß sie ihrerseits gegen die anderen Religionen eine solche feindliche Stellung einnahmen, daß sie den Umgang mit allen Nichtisraeliten als verunreinigend ansahen, und den dereinstigen Triumph ihres allein wahren Gottes über alle anderen Völker erwarteten: dieß machte sie freilich den Römern verhaßt. Und zu diesem Haß kam bei ihrem tiefgesunkenen politischen Zustande auch noch Verachtung hinzu, da das Alterthum gewohnt war, die Macht der Gottheiten nach dem Zustande der ihnen dienenden Völker zu beurtheilen***) Allein nichts desto weniger war und blieb das Judenthum doch eine religio licita. Nur war es damit den Juden keineswegs etwa erlaubt, ihre Religion auch unter den römischen Heiden auszubreiten. Es geschah dieß zwar damals vielfach, besonders in Rom selbst; aber gegen die Gesetze des Staats. Die Staatsbehörden ließen es oft unbeachtet,†) zuweilen wurden aber auch von Neuem scharfe Gesetze gegen derartige Ausschreitungen erlassen, wie vom Senat unter Tiberius (Tacit. Annal. II, 85), wie vom Kaiser Antonin dem frommen, wie von Septimius Severus.

Aber freilich, wenn dem Christenthum diese Vorstellung von ihm als einer jüdischen Secte eine Zeit lang der römischen Staatsgewalt gegenüber Schutz gewährte: so wurde ihm dieselbe auch wieder gefährlich, in demselben Verhältniß, in welchem die Feindseligkeit der Juden gegen dasselbe sich schärfte. Denn von diesem Gesichtspunkt aus wurde nun den Christen ein Vorwurf daraus gemacht, daß sie

*) Vgl. Schneckenburger, Neutest. Zeitgesch., 5, 61 71

**) S. Gieseler, I, 1, S. 45.

***) S. Lutterbeck, Neutest. Lehrbegriffe, I, S. 117.

†) Vgl. Ap. G. 16, 20 ff. C. 17, 18.

gegen eine altehrwürdige Volksreligion durch Abfall von ihr sich aufgelehnt, oder auch, daß sie sich unter dem Deckmantel einer solchen (sub umbraculo religionis licitae) einzuschleichen gewußt hätten.

Es dauerte immerhin geraume Zeit, ehe der römische Staat in die Lage kam, dem Christenthum gegenüber eine bestimmte Stellung einzunehmen. Ganz fabelhaft ist die Erzählung Tertullians (Apologet. 5 u. 21), der Kaiser Tiberius sei durch den Bericht des Pilatus von Christi Wundern und Auferstehung bewogen worden, bei dem Senat die Aufnahme Christi unter die römischen Götter zu beantragen, — der Senat nun habe zwar diesen Antrag abgelehnt, um seinen alten Rechten, über die novas religiones nur motu proprio zu bestimmen, nichts zu vergeben, — der Kaiser habe jedoch sein Vorhaben nicht ganz aufgegeben, und wenigstens diejenigen mit schweren Strafen bedroht, welche die Christen als solche anklagen würden. Wenn nach Sueton (Claud., cp. 25) der Kaiser Claudius im J. 53 Judaeos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit*) (vgl. auch Ap. G. 18, 2), d. h. wohl, wenn er wegen der unruhigen Bewegungen, welche in der römischen Judenschaft zwischen denen, welche an Jesum als den Christus glaubten, und denen, die Jesu feindselig waren, statt fanden, beide Theile aus Rom vertrieb: so kann dieß natürlich nicht als eine Christenverfolgung gelten Die erste wirkliche Verfolgung von Seiten der römischen Staatsobrigkeit traf die Christen im Spätjahr 64 unter dem Kaiser Nero. S. Tacitus, Annal. XV, 44. Sueton., Nero, cp. 16.) Doch war auch sie noch keine eigentliche Christenverfolgung, noch keine Verfolgung der Christen um ihres Christenthums willen. Nero wollte nämlich den Verdacht, daß er die bekannte Feuersbrunst in Rom selbst angestiftet habe, von sich abwenden, und schob deßhalb die Schuld auf die Christen. Grade auf sie, weil sie damals ein besonderer Gegenstand des Volkshasses waren und von ihrem Thun und Lassen die schändlichsten Gerüchte umgingen. (Tacit.: quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. — — Exitiabilis superstitio. — — Haud perinde in crimine incendii, quam odio generis humani convicti sunt.) Auf Neros Befehl wurden damals in Rom die Christen verhaftet und auf die grausamste Weise hingerichtet: gekreuzigt, und in die Felle von wilden Thieren eingenäht, den

*) Vgl. Lutterbeck, Neutest. Lehrbegr., I, S. 118. Ewald, Gesch. d. V. J., VI, S. 444.

Hunden zur Zerfleischung vorgeworfen, — sie wurden in ihren Kleidern mit Brennstoffen geschmiert und dann angezündet, um bei Nacht zur Beleuchtung der Stadt zu dienen. Diese Verfolgung traf zwar nur die Christen in Rom, als die angeblichen Anstifter jener Feuersbrunst; gleichwohl mußten sie, bei dem überall vorhandenen Hasse gegen die Christen, auch auf die Lage der Christen im ganzen Reiche nachtheilig einwirken.*) Welchen tiefen und empörenden Eindruck sie auf die Christen machte, sieht man aus der nach Neros Tode unter ihnen sich bildenden Sage, Nero sei nicht wirklich gestorben, sondern habe sich hinter den Euphrat zurückgezogen, und werde als der Antichrist wiederkommen. Nicht minder aber auch aus dem ersten Briefe Petri und ganz besonders aus der johanneischen Apokalypse, in der sich durchweg der noch ziemlich frische Eindruck der Neronischen Christenverfolgung verräth. (S. Lücke, Einl. in die Offenb. Joh., S. 437 ff. Ewald, G. d. V. J., VI, S. 629. 635). Es trat in dieser Verfolgung hervor, wie Nero ganz richtig auf einen allgemeinen Widerwillen gegen die Christen gerechnet hatte, — wie diese mitten in einer Welt standen, deren ungeheure Majorität sie, und zwar eben als Christen, in tiefster Seele haßte.

Sah so die erste Christenheit ihr Dasein von der Seite der politischen Weltmacht bedroht: so begann jetzt auch noch von einer andren Seite her eine Gefahr für sie heranzuziehen, — die Gefahr eines Untergangs durch Verfälschung des Christenthums selbst, d. h. durch die Häresie. Wenn nämlich das Evangelium mit den unabhängig von ihm vorhandenen Geistesrichtungen in eine lebendige Berührung gegenseitiger Anziehung kommt, so kann diese Berührung ein zweifach verschiedenes Ergebniß haben, je nachdem sich das Uebergewicht des bestimmenden Einflusses entweder auf der einen Seite befindet oder auf der andern, folglich jene Geistesrichtungen entweder sich selbst dem Evangelium oder dieses sich selbst assimiliren. Im letzteren Falle tritt die Häresis ein. In ihr ist das Christenthum gar nicht wirklich eine geschichtliche Potenz; denn sein geschichtliches Dasein, sofern es wirklich ein Dasein als Christenthum ist, ist hier schon von seinem unmittelbaren Ausgangspunkt an im Wiederverschwinden begriffen.**) Solche Häresien nun regten sich schon sehr

*) Vgl. Ewald, G. d. V. J., VI, S. 627 ff.

**) Vgl. Anfänge, S. 333.

bestimmt in der späteren apostolischen Zeit, und Paulus namentlich war noch Zeuge ihres Hervorwucherns, und sah für die nächste Zukunft nach seinem Hingang traurigen Verheerungen entgegen, welche sie in der Christenheit anrichten würden. Ap. G. 20, 29. 30. S. I. Cor. 15, 12, — die Häretiker des Briefs an die Colosser, der Pastoralbriefe und der Apokalypse. Diese ersten Häretiker sind unverkennbar im Allgemeinen gnostisirende, und zwar judaistische, näher essäisch-judaistische Gnostiker.*) Namentlich scheint Samarien in dieser allerfrühsten Zeit der Hauptschauplatz der häretisirenden theologischen Bewegungen im Judenthum gewesen zu sein, welche sich mit dem Christenthum in Berührung setzten und dasselbe auf ihren Sinn hinüber zu ziehen suchten.**) Die älteste bedeutendere Erscheinung eines solchen samaritanischen theosophischen Asceten- und Geothenthums, das sich des Christenthums zu bemächtigen suchte, mag in der That — nach dem Vorangange des ganz unbedeutenden Dositheus — der Simon Magus,***) etwa in den J. 35—50, gewesen sein, dessen Ap. G. 8, 9—25 Erwähnung geschieht. Vgl. auch Joseph., Arch. XX, 7, §. 2.†) Als sein Nachfolger wird Menander genannt.††) Für die Geschichtlichkeit dieses Simon steht die Ap. G. 8, 9 ff.; wenn er aber später (seit Irenäus, adv. haer., I, 27. II, praef.) als der progenitor omnium haereticorum bezeichnet wird, so hat dieß nur insofern einen Sinn, als Simon zu den ersten Verbreitern der vor und seit Philo hellenistisch ausgebildeten alexandrinischen Theosopheme gehörte, deren fernere Entwicklung als jüdischer wie judenchristlicher Gnosticismus die ersten christlichen Jahrhunderte hindurch fortgewährt hat. Nach seiner oder wenigstens seiner Anhänger Behauptung eine Menschwerdung des schaffenden Weltgeistes, um die von irdischen Gewalten gefangene, in einem Weibe festgehaltene Weltseele, jetzt in seiner Gefährtin Helena und mit ihr alle Gläubigen zu erlösen, wünscht er doch von den

*) Vgl. Anf. S. 323—337. Ritter, Gesch. d. chrst. Philos., I, S. 112 ff. Lutterbeck, Neutest. Lehrb., II, S. 3—29.

**) Anfänge, S. 331 f. 334.

***) Vgl. Baur, S. 82—85. 174—176. Ewald Gesch. d. V. Isr., VI, S. 215—219. [* Ueber die neuesten Verhandlungen über Simon Magus vgl. auch Hilgenfeld, in s. Zeitschrift 1874, II, S. 294.]

†) Vgl. Lutterbeck, II, S. 8 f.

††) Ueber das Verhältniß dieser drei zu einander vgl. Ritschl, S. 162 f.

Aposteln den heiligen Geist zu erkaufen und zittert vor ihrem Fluch. (Nach Gelegenheit macht er auch den Kuppler (s. Joseph. l. c.)) Er legte sich selbst das Prädicat ἑστώς bei, als der Unvergängliche. (Ueber die Bedeutung dieses Namens s. Baur, S. 84 f. 175. Lutterbeck, II, S. 5. 16.) Den Ebioniten (bei Epiphan. Haer. 30, §. 16) zufolge war er von Geburt ein Grieche, von heidnischen Eltern abstammend und wurde erst späterhin ein Proselyt des Judenthums. Der Simon Magus der Kirchen-Väter und namentlich auch der Clementinen ist eine durchaus apokryphische und mythische Gestalt, eine Personification des Gnosticismus. Auch ist es gar nicht unwahrscheinlich,*) daß bereits in dem apostolischen Zeitalter ein Theil der Anhänger Johannes des Täufers sich sectirerisch Christo und dem Christenthum entgegenstellte, indem diese Leute im Täufer den wahren Messias erblickten. Daß eine solche Secte ihre Anschauung vom Täufer mit gnostisirenden Elementen versetzt und ihr überhaupt eine gnostisirende Weltanschauung zum Unterbau gegeben haben wird, muß von vornherein als wahrscheinlich erscheinen. Ohne eine solche allgemeinere Basis hätte sie gar keinen Bestand gewinnen können. Die im 17. Jahrhundert in Persien (zu Basra und Suster) von Missionären entdeckte Secte der sogenannten „Johannes-Jünger" oder Nazaräer, Mendäer, Zabier kann deßhalb immerhin mit gewissem Recht ihren Ursprung von dem Täufer herleiten. Die Secte ist vielleicht von Haus aus „eine Fraction der Essäer, welcher Johannes als die Vollendung des Essäerthums galt, im Gegensatz des Jüdischen wie des Christlichen." Unter den Simonianern wurde ja Johannes der Täufer als Lehrer des Simon genannt. Man denkt unwillkürlich an die „Hemerobaptisten" der ältesten christlichen Zeit.

So sah es in der ältesten Christenheit aus in der Zeit nach der Mitte des 1. Jahrhunderts. Was stand dem Christenthum unter diesen Umständen bevor in der Welt? Was vollends sollte aus demselben werden, wenn einmal die Apostel alle würden hinübergegangen sein? Eine Frage, die namentlich nach dem Tode des Petrus und des Paulus, sich aufdrängte. Diese Frage hatte man anfangs gar nicht gethan, in der Erwartung der Parusie in nächster Nähe. Auch jetzt erwartete man immer noch, daß ihr Ein-

---

*) S. Niedner, S. 110 f.

tritt nicht länger säumen werde, — und in demselben Maaß, in welchem die Christenheit mit ihrem Glauben an Jesum von allen Seiten her immer tiefer in Kampf und Noth verwickelt wurde, mit immer glühenderer und ungeduldigerer Sehnsucht. Zeugniß die Apokalypse.*) Aber das lag auf der Hand: Wenn die Parusie nicht bald erfolgte, so war das Fortbestehen des christlichen Glaubens und der Gemeinschaft der an Christum Gläubigen, so wie diese bis dahin in der Welt sich eingerichtet hatte, im höchsten Grade gefährdet, — so mußten die Christen, wenn sie ihr Fortbestehen in der Geschichte sichern wollten, für diesen Zweck neue und ausdrückliche Maßregeln treffen.

Während so für die Christen die Aussicht in die Zukunft immer mehr sich in Dunkel zu verhüllen schien, trat plötzlich und für sie unerwartet ein großes Geschichtsereigniß ein, welches ihnen einen ganz neuen Horizont eröffnete, und ihnen ihre nächste Aufgabe deutlich stellte, — der Untergang Jerusalems und mit ihm der alttestamentlichen Theokratie.

Der Druck der römischen Herrschaft, namentlich unter dem (letzten) Procurator Gessius Florus (seit dem J. 65),**) und der theokratische Fanatismus der Juden in ihrem Zusammenwirken***) brachten im Jahr 66 eine Empörung des jüdischen Volks zum Ausbruch. Den letzten zündenden Funken bildete eine Entscheidung des Kaisers Nero zu Gunsten der heidnischen Einwohner von Cäsarea wider die jüdischen.†) An verschiedenen Orten erhob man die Massen wider die Römer. Die Einwohner von Jerusalem blieben vorerst noch ruhig; aber auch sie reizte Florus durch unmenschliche Grausamkeit zum Aufstande. Ein großer Theil derselben wollte zwar auch jetzt die Treue gegen den Kaiser noch festhalten; allein die aufruhrlustige Partei verstärkte sich durch eine Schaar von Räubern und Meuchelmördern††) und gewann so die Oberhand. Man griff nun die römische Besatzung von Jerusalem an und brachte sie treulos um. Gleichzeitig wurden zu Cäsarea alle Juden von den Heiden ermordet, und von da an

---

*) Wahrscheinlich im J. 69 geschrieben. S. Lücke, Einl. in die Offb. Joh., S. 848.

**) Ueber ihn Ewald, G. d. V. Isr. VI, S. 555.

***) Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S. 515–567.

†) S. darüber Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S 543–546. 568–571. 581.

††) Ueber die Sicarii: Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S. 545 f.

rotteten an vielen Orten beide Theile einander, besonders in den syrischen Städten, aus, je nachdem die Juden oder die Heiden der Anzahl nach die überlegenen waren. Endlich zog der Statthalter von Syrien Cestius Gallus mit einem Heere vor Jerusalem, besetzte die Stadt, konnte aber den Theil, wo der Tempel lag, nicht einnehmen, sondern mußte sich zurückziehen, und erlitt bei diesem Rückzuge beträchtliche Verluste durch die Juden Dieß erhob den Muth dieser letzteren noch mehr, und sie organisirten nun alles immer vollständiger zu einer regelmäßigen Kriegführung wider die Römer.*) Damals erinnerten sich die Christen zu Jerusalem der Weissagung und Warnung Jesu Mtth. 24, 15 ff., und erkannten den durch sie angedeuteten Zeitpunkt als gekommen. Nach Euseb., K. G, III, 5, sollen sie auch noch durch eine besondere göttliche Offenbarung aufgefordert worden sein, sich zu retten aus der dem Untergang preisgegebenen heiligen Stadt Sie flohen deßhalb alle aus Jerusalem und retteten sich nach dem Städtchen Pella, wo sie vor allen Gefahren des einbrechenden Kriegs gesichert waren.**) Die Lage dieses Pella läßt sich nicht mehr mit völliger Sicherheit ermitteln.***) Die wahrscheinlichste Annahme ist immer noch, daß es in Peräa lag, nicht weit vom Jordan, auf dem östlichen Ufer desselben, im Gebirge, Scythopolis gegenüber Im Frühjahr 67 rückte alsdann auf Neros Befehl Vespasian mit einem starken römischen Heere in Galiläa ein, und bemächtigte sich desselben nach einem ziemlich energischen Widerstande. Gefährlicher aber noch wurde den Juden die unter ihnen selbst immer zerstörender wirkende Uneinigkeit.†) Es war noch immer eine besondere Partei unter ihnen übrig, die zum Frieden und zur Ergebung an die Römer rieth: an ihrer Spitze der (frühere) Hohepriester Ananus, — Jesus, Sohn Gamalas, ebenfalls hohenpriesterlichen Geschlechts, — Gorion, Sohn Josephs, — und Simeon, Sohn Gamaliels. Allein diese Gemäßigten konnten nicht durchdringen. Alle Räuber aus dem ganzen Lande sammelten sich zu Jerusalem, und verfolgten im Bunde mit den Führern des Aufstandes, unter dem Namen der Zeloten die dem Frieden Geneigten auf wüthende Weise. Der frühere Hohepriester

---

*) Ueber die neuen politischen Einrichtungen, die man jetzt traf, s. Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S. 645 f. 683 f.

**) Vgl. auch Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S. 641 ff.

***) Vgl. Lange, II, S. 461—463. Ewald, Gesch. d. V. Isr., IV, S. 266.

†) S. Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S. 679—705.

ster Ananus hatte das Volk schon so weit gebracht, daß es die Waffen gegen die Zeloten ergriff und sie in den Tempel trieb: da ließen sie zu ihrer Unterstützung ein Heer von gegen 20,000 Idumäern in die Stadt hinein, und nun mordeten sie so lange fort, bis die ihnen gegenüberstehende Partei, welche aus den Edelsten des Volks bestand, fast gänzlich vertilgt war. Am 9. Juni 68 nahm Nero, durch einen fast allgemeinen Aufstand bedrängt, sich selbst das Leben. Sein Nachfolger Galba wurde schon im Juni 69 ermordet, und nun erhoben die Prätorianer den Otho zum Kaiser; das deutsche Kriegsheer dagegen den Vitellius. Es kam nun zum Krieg zwischen diesen beiden. Otho wurde von Vitellius besiegt, und entleibte sich selbst, um dem Bürgerkriege ein Ende zu machen. Diese Staatsveränderungen zogen einen kleinen Stillstand in der Kriegführung Vespasians gegen die Juden nach sich, nachdem dieser noch im J 68 Idumäa besetzt und die Gegend um Jerusalem her in seine Gewalt gebracht hatte. Aber den Juden kam dieser Stillstand wenig zu statten. Denn nun spalteten sich auch die Zeloten selbst wieder in mehrere Parteien, zuerst in zwei, nachmals in drei, — nämlich die Parteien des Johannes (Levi's Sohn) von Giskhala, des Simon, Giora's Sohn (oder Bargiora) und des Priesters Eleazar, Simon's Sohn, — die einander heftig befehdeten, während sie nur den Römern gegenüber gemeinsam handelten, und die einander — in der angegebenen Folge — in der Herrschaft ablösten. Eben war im Jahr 69 Vespasian im Begriff, den Angriffskrieg wider die Juden wieder mit Nachdruck aufzunehmen, als sein Heer und die übrigen morgenländischen Heeresabtheilungen ihn an der Stelle des (ebenso unfähigen wie nichtswürdigen) Vitellius zum Kaiser ausriefen. Er wurde auch, nachdem Vitellius ermordet worden war, allgemein anerkannt. Jetzt überließ er die Fortsetzung des Kriegs wider die Juden seinem Sohne Titus. Dieser schloß Jerusalem im April des Jahres 70, als die Stadt gerade aus Veranlassung des Osterfestes mit einer ungeheuren Menschenmenge überfüllt war,*) ein. Der Erfolg konnte nicht fehlen, ungeachtet der hartnäckigsten Vertheidigung und der mehrfachen einzelnen Niederlagen, welche die Römer von Anfang an und von Zeit zu Zeit immer wieder von Neuem erlitten. Titus drang seit dem 7. Mai nach und nach immer weiter in das Innere der Stadt vor. Seine wie-

---

*) Nach Josephus waren ungefähr 3 Millionen Menschen in dem belagerten Jerusalem zusammengedrängt. S. Ewald, Gesch. d. V. Isr., VI, S. 708.

derholten Aufforderungen zur Uebergabe wurden zurückgewiesen, ungeachtet die Noth der Belagerten die furchtbarste Höhe erreichte, namentlich die Hungersnoth. Sie rechneten immer noch auf eine plötzliche göttliche Rettung des unverderbbaren Tempels. Selbst als Titus seine Angriffe bereits auf den Tempel, den er gern geschont hätte, richtete, fochten sie immer noch mit der Wuth der Verzweiflung. Die Vorstellungen des Titus fruchteten nichts, und bei dem Sturm auf den Tempel konnte er nicht verhindern, daß zuerst die Belagerten selbst und dann auch seine Soldaten Feuer in denselben hineinwarfen, von dem er am 10. August 70 eingeäschert wurde. Bald nachher, am 8. Septr., folgte dann die Eroberung und die Zerstörung auch der Ober-Stadt. Während der Belagerung und bei der Eroberung der Stadt, kamen von den Juden 1,100,000 Menschen um, und 97,000 wurden gefangen fortgeführt, von denen wiederum eine große Menge in Thierkämpfen umkam. Auch der jüdische Tempel zu Leontopolis in Egypten wurde bald nach dem Untergang Jerusalems ausgeraubt und geschlossen. (Joseph. de bell. jud. VII, 37.)

Der Eindruck dieses Ereignisses auf die jüdische nicht nur, sondern vor allem auch auf die christliche Welt mußte ein unbeschreiblicher, sie aufs tiefste erschütternder sein. Mit ungeheurer Gewalt mußte es die damalige Christenheit treffen und sie ihre Gegenwart und ihre Zukunft, ihre ganze geschichtliche Stellung in einem neuen Lichte erblicken lassen.*) Es erweckte sie aus ihren Träumen von einer mit der Parusie Christi auf rein übernatürlichem Wege zu erwartenden transcendenten Welt der Herrlichkeit zu dem Bewußtsein darum, daß sie ihren Beruf zunächst in dieser gegenwärtigen sinnlichen Welt habe, und zwar den Beruf, diese Christo zu erobern, damit er sie, wenn er dereinst in seiner Herrlichkeit wieder komme, sich gläubig zu Füßen liegend finden möge.**) Die Parusie Christi mußte nämlich den Christen nach jenen Ereignissen in eine weitere Ferne rücken. Denn die eigenen Aeußerungen Christi über dieselbe mußten sie jetzt anders zu verstehen anfangen als von vornherein. Auf der einen

---

*) Vgl. Anfänge, S. 341 ff.

[*Bei einer Vergleichung der „Anfänge" (341—346) ist doch die größere geistige Freiheit der Vorlesungen, namentlich auch ihre Ausführungen über die Parusie bemerkenswerth; wenn auch freilich Rothe seine früheren historisch unhaltbaren Auffassungen über die Anfänge der Kirche, des Episcopats u. s. w. festgehalten hat.]

**) Vgl. Bunsen, Hippolyt., I, S. 64. 372 ff.

Seite war der Untergang Jerusalems die unzweideutigste Erfüllung der Weissagung Jesu und er selbst war eine unverkennbare Wiederkehr Christi in seiner Macht zum Gericht über seine beharrlichen Feinde, auf der anderen Seite war sie aber eben so augenscheinlich doch auch wieder noch nicht die vollständige Erfüllung jener Weissagung. Man sah sich also darauf gewiesen, zwei Parusien Jesu zu unterscheiden, — und dadurch rückte von selbst die zweite und letzte Parusie, an die man von vornherein ausschließend gedacht hatte, in eine größere Ferne. Man mußte den Gedanken fassen, daß zwischen jetzt und ihr noch eine ganze Zeitperiode zu liegen komme, — daß es folglich für das Christenthum auch in dieser Welt eine Geschichte und mithin auch eine von ihm geschichtlich zu lösende Aufgabe gebe. Die Christenheit kam nun zu der Einsicht, sie müsse sich auf dieser gegenwärtigen Erde eine Wohnung einrichten, und zwar müsse sie ihre Einrichtungen so treffen, daß sie mit Erfolg an der Eroberung der gesammten irdischen Welt für den Glauben an Christum arbeiten könne.

Indem die Christenheit diese neue Aufgabe sich stellte, sah sie zugleich den ursprünglichen Boden ihrer irdisch-geschichtlichen Existenz, der schon durch die Verbreitung des Evangeliums auch unter den Heiden ihr so vielfach wankend geworden war, vollständig unter ihren Füßen zusammengestürzt, die alttestamentliche Theokratie. Damit war nun ihr Verhältniß zu dieser, das bisher so schwankend gewesen war, auf entscheidende Weise gelöst. Und zwar augenscheinlich durch Gottes Hand selbst Man hatte längst erwartet, Gott werde selbst reden durch große Geschichtsbegebenheiten, und so das Schwankende und Vorläufige in dem bisherigen Verhältniß des Christenthums zum Israelitenthum zu einer festen Entscheidung hinausführen. Jetzt hatte Gott geredet, — so laut, daß es sich nicht überhören ließ. Der Fall Jerusalems war ein vor der Welt offenkundiges Gericht Gottes, der entscheidende Sieg Jesu über das Volk, das ihn so hartnäckig verworfen hatte. Die göttliche Geduld über Israel war am Ziele. Mit einem Male standen nun die Christengemeinden völlig selbstständig da; und zwar war es der Höchste selbst, der sie selbständig gemacht hatte, indem er offenkundig durch einen Wetterstrahl seiner Allmacht vom Himmel herab die geheiligten Bande zerriß, durch welche sie geschichtlich mit der Anstalt des Alten Bundes verschlungen waren. Hatte es bisher als eine Verletzung der Pietät, ja als ein Frevel erscheinen können oder vielmehr erscheinen müssen, neben dem von

Gottes eigener Hand aufgeführten theokratischen Bau eine neue Behausung seiner auserwählten Gemeinde, eine eigenthümlich christliche Anstalt aufzurichten: so war dieß alles jetzt ganz anders geworden. Nicht nur fiel jetzt jenes Bedenken völlig hinweg, sondern grade die Pietät gebot jetzt ausdrücklich heiligen Abscheu vor jedem Gedanken an einen etwa noch fortzusetzenden Zusammenhang mit den übrig gebliebenen Trümmern des alttest. Instituts. Denn der Fluch Gottes hatte das jüdische Gemeinwesen getroffen. Dieß mußte dann unwillkürlich wieder eine Rückwirkung ausüben auch auf das Bewußtsein der Christen um ihr Verhältniß unter einander selbst. Mit ihrer vollständigen Losreißung von der israelitischen Gemeinschaft mußte sie sich auch ihrer *inneren* Zusammengehörigkeit und Einheit unter einander als einer durchaus specifischen und ausschließenden bewußt werden.

Indem nun die Christenheit so zum Bewußtsein ihrer durchaus selbständigen Stellung in der Welt kam, aber auch ihrer Bestimmung, in eben dieser Welt eine Aufgabe, einen Beruf zu haben, mußte sie sich sagen, ihr dringendstes Geschäft müße jetzt sein, sich ein ihrer Art und ihrem Zweck auf eigenthümliche Weise entsprechendes *Gemeinwesen* zu errichten und einzurichten. Dieses konnte kein andres sein als ein *rein* und *ausschließend* religiöses, d. h. eine *Kirche*; denn sie kannte das christliche Leben nicht anders denn als *reine*, *bloße* Frömmigkeit, — und ein staatliches Gemeinwesen war überdieß damals für sie eine Sache der äußeren Unmöglichkeit. Die *Idee* der Kirche war ihr ja aber auch bereits gegeben durch den Apostel Paulus. Und auch zu ihrer Ausführung gab es schon bestimmte Anfänge. Es gab ja schon Christen*gemeinden*, die auch eben *rein* religiöse Gemeinschaften also *Kirchen* waren. Aber diese Christengemeinden oder *Kirchen* waren zunächst noch *vereinzelte*, nicht durch ein bestimmtes *äußeres* Band (abgesehen von dem seiner Natur nach losen und überdieß ganz vorübergehenden äußeren Bande welches die Apostel bildeten) unter einander verknüpft. Es fehlte noch an jeder *alle* äußerlich zusammenfassenden organischen *Verfassungsform*, — es fehlte noch *die Kirche*.

Es kam also jetzt vor allem darauf an, alle diese einzelnen Gemeinden zu Einem organischen Kirchenkörper zusammen zu schließen, — die ganze Christenheit auf organische Weise zur Einheit zusammen zu bringen.

Und dieß war nun gleichzeitig auch *ausführbar* geworden.

Die Hauptschwierigkeit lag dabei bisher in dem Verhältniß zwischen den Judenchristen und den Heidenchristen. Eben das Gericht Gottes über die alttest. Theokratie aber hatte die Stellungen beider Theile zu einander nothwendig geändert, und die Kluft, durch welche die Judenchristen sich von vornherein von den Heidenchristen getrennt fühlten, wesentlich ausgefüllt. Sobald einmal das Heiligthum des alten Bundes vernichtet — und noch dazu vernichtet auf eine augenscheinlich vorsehungsvolle Weise — im Staube lag, mußten sich auch die Judenchristen von ihrem Israelitenthum mehr losgelöst und zu einer Vereinigung mit den Heidenchristen geneigter fühlen; bevor aber die Christen aus den orthodoxen Juden, deren Judenthum wesentlich eben an das Institut des Tempelcultus geknüpft war, während bei den häretischen Juden allerdings das Gegentheil statt fand. Die von ihnen erharrte göttliche Entscheidung war ja nun erfolgt, — aber als die feierliche Verwerfung Israels und seiner religiösen Institute. Hinfort konnte keine Erwartung von der Zukunft mehr die Judenchristen mit scheuer Zurückhaltung gegen die Heidenchristen, und namentlich auch gegen die Verehrer des Paulus erfüllen. Sie mußten jetzt anerkennen, daß dieser Recht gehabt; und durch Gottes eigenen Spruch in ihrem Gewissen von dem alttest. Gesetze losgemacht, konnten sie nicht länger zögern mit ihren nichtjüdischen Mitchristen die volle christliche Gemeinschaft einzugehn. Von nun an hatte überhaupt das israelitische Christenthum sein wirkliches Gewicht und seine eigentlich geschichtliche Bedeutung verloren Mit dem jerusalemischen Tempel war zugleich die Schranke gefallen, welche das Volk Gottes von den Weltvölkern abgesondert hatte, — und es mußte jetzt der paulinische Universalismus die Herrschaft erlangen, um welche anfangs der mit der Auctorität des Petrus und des Jacobus (wiewohl zur Ungebühr) sich schützende judaistische Particularismus mit ihm stritt.

Auf eine Milderung der anfänglichen Spannung zwischen den Judenchristen und den Heidenchristen mußte überdieß schon die Flucht der jerusalemischen Christengemeinde, dieser eigentlichen Stammgemeinde des israelitischen Christenthums, nach Pella beim Beginn des ersten jüdischen Kriegs hingewirkt haben. Nicht nur sofern dadurch ihre Verbindung mit der übrigen Christenheit loser wurde und sie in dieser neuen Stellung ihr gesetzgebendes Ansehen in ihr mehr einbüßte, — sondern hauptsächlich auch sofern sie in Pella — auf über-

wiegend hellenistischem Boden und infolge ihrer Vermischung mit hellenistisch gearteten Christen unwillkürlich von der Strenge ihres gesetzlichen Israelitenthums etwas nachgelassen haben wird. Pella war ja eine griechische Coloniestadt, und in der Dekapolis überhaupt, der es angehörte, hatte sich griechische Bildung angesiedelt. Hier in Pella kamen also die Judenchristen in stärkere Wechselwirkung mit der heidenchristlichen Welt.*) Ob sie nach dem Untergange der heiligen Stadt wieder alle dorthin zurückgekehrt und wie bald, darüber können wir nicht mehr ins Klare kommen. Wahrscheinlich scheint es, daß die große Mehrzahl derselben in der Dekapolis und der Umgegend verblieb, — und daß sie, in Masse wenigstens, erst nachdem im Jahr 119 Hadrian an der Stelle Jerusalems eine neue römische Stadt, Aelia Capitolina erbaut hatte, in ihre früheren Wohnsitze zurückkehrten. Die Schicksale welche die etwa schon früher in ihre Heimath zurückgekehrten Judenchristen in der nächsten Folgezeit erfuhren, konnten auch nur dahin wirken, sie immer mehr von allem Jüdischen loszulösen. Auf der einen Seite: die Juden, namentlich das Synedrium zu Jabne, ließen es sich jetzt angelegen sein, eine förmliche Scheidewand, zwischen sich und der Christengemeinde, auch der judaistischen, aufzurichten. Auf der andern Seite: Der Untergang Jerusalems hatte die Erbitterung der Juden gegen die römische Herrschaft keineswegs gemildert, er hatte nur ihren Haß und ihre Rachlust noch mehr entflammt. Ihre verhaltene Wuth fing daher bald an, sich in neuen Empörungen zu äußern. Zuerst brach im Jahr 115 ein Aufruhr der Juden in der Cyrenaica aus, der sich auch über Egypten verbreitete und am längsten auf Cypern wüthete. Gleichzeitig entzündete sich ein Aufruhr der Juden in Mesopotamien. Noch Hadrian (117—138) fand Rückfälle von diesen Empörungen zu bekämpfen. Er kam auf den Gedanken, durch das Verbot der Beschneidung die gefährliche abgeschlossenene Nationalität dieses Volks zu vernichten. Aber dieß reizte die Wuth desselben nur noch mehr.**) Da er zugleich das wiederhergestellte Jerusalem, seine Aelia Capitolina, durch heidnische Bewohner bevölkerte und auf den Tempelberg dem Jupiter Capitolinus einen Tempel erbaute, so kam es schon im Jahr 128 zu Unruhen; bald aber fand sich auch ein vorgeblicher Messias, der als

---

*) Vgl. Lange, II, S. 434. 463.

**) Spartianus in Hadriano cp. 14: Moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.

Bar Cochba (4 Mos. 24, 15), besonders durch die Anerkennung des Rabbi Akiba, bald großen Anhang erhielt. Er eroberte Jerusalem und machte die Festung Bethar zu seinem Reichssitze und Hauptstützpunkt seiner kriegerischen Unternehmungen gegen die Römer, um sie aus Palästina zu vertreiben, im Jahr 132. Die palästinischen Christen empfanden seine Hand schwer; denn da es ihm nicht gelang, sie zur Verläugnung ihres Glaubens und zur Theilnahme an seiner Empörung zu bewegen, so ließ er diejenigen von ihnen, welche in seine Hände fielen, unter grausamen Martern hinrichten. Von vornherein kämpfte er mit günstigem Erfolge; seine Eroberungen erstreckten sich schon über Syrien hinaus, als Julius Severus ihm gegenüber erschien, und in einem furchtbar blutigen Kriege mit der Eroberung von Bethar im Jahr 135 dem Aufruhr ein Ende machte. Der vorgebliche Messias fiel in der Schlacht. Es waren während des Aufstandes gegen 180,000 Juden durch's Schwert gefallen, eine unzählige Menge derselben aber war durch Feuer und Hunger umgekommen. Palästina wurde zur völligen Einöde. Den Juden wurde von nun an bei Todesstrafe verboten, Aelia Capitolina zu betreten oder sich auch nur der Umgegend derselben zu nähern. Hadrians Verbot der Beschneidung wurde erst von Antoninus Pius wieder aufgehoben.

Von nun an war eine judenchristliche Gemeinde zu Jerusalem eine Unmöglichkeit geworden. Es durften jetzt in Aelia wohl Christen wohnen, aber nur solche, die nicht zugleich Juden waren. Auch die dortigen Christen aus den Juden, wenn sie dort wohnen bleiben wollten, mußten also jetzt der Beschneidung entsagen, sich von der Sabbatsfeier und überhaupt dem mosaischen Ceremonialgesetz lossagen. Diejenigen, welche sich hierzu nicht entschließen konnten, mußten Aelia verlassen. Die übrigen aber vermischten sich mit den Christen heidnischer Abkunft völlig. Dieser entschieden heidenchristliche Charakter der neugestalteten Gemeinde von Jerusalem legt sich auf bezeichnende Weise darin dar, daß sie, nachdem sie bis dahin lauter geborene Juden zu Bischöfen gehabt, sich jetzt einen geborenen Heiden zum Bischof wählte, den Marcus. S. Euseb., K. G., IV, 6.

So kamen also Judenchristen und Heidenchristen in Masse zur Vereinigung, aber wenn so die Scheidung in der großen Masse der Christenheit beseitigt war: wie sollte man die vereinzelten Christengemeinden zu einem einzigen Ganzen, zu einem großen Kirchenkörper organisch verknüpfen? Dieß war die eigentliche Aufgabe.

Das Mittel, womit man sie löste, war die Stiftung des Episcopats.*)

Der Ursprung des Episcopats liegt in tiefem historischem Dunkel. Indessen muß er in die letzten Decennien des 1. Jahrhunderts fallen, und es muß bei ihm noch die apostolische Auctorität selbst bestimmt mit betheiligt gewesen sein.**) In der Zeit, mit welcher nach dem Neuen Testament unsre historischen Quellen wieder zu strömen anfangen, finden wir sofort die eigentlichen Bischöfe, und zwar über das ganze Gebiet der Christenheit verbreitet, — und wir finden sie bestimmt als das Band, durch welches die einzelnen Christengemeinden unter sich verknüpft sind zur organisirten Einheit einer Kirche. Man ist in diesem Zeitpunkt allgemein überzeugt, daß die Institution dieses Episcopats sich von den Aposteln selbst herschreibe; und in der That es läßt sich auch gar nicht begreifen, wie sie sich ohne die Dazwischenkunft der apostolischen Auctorität in so kurzer Frist über die ganze Christenheit hätte verbreiten können. Vermuthlich mag sie vorzugsweise dem Apostel Johannes ihre Begründung und Einführung verdanken. (Anfänge, S. 422—432). Zugleich werden diese Bischöfe von ihrem ersten Auftreten an allgemein als die Nachfolger der Apostel angesehen.***) (Anfänge, S. 499—506.) Dieß sollten und wollten sie natürlich nicht sein hinsichtlich der eigenthümlichen normativen Auctorität in Ansehung des christlichen Glaubens, welche den Aposteln als den allein beglaubigten unmittelbaren Jüngern des Erlösers zukam; denn diese war ihrer Natur zufolge unablöslich an ihre Personen geknüpft und folglich schlechthin unübertragbar. Sie sollten und wollten vielmehr Nachfolger der Apostel sein hinsichtlich der diesen eignenden souveränen

---

) S. überhaupt Anfänge, S. 392—523 [und die Anm. zu S. 75. Daß Rothes Construction der Entstehung des Episcopats — dessen Ursprung in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts und in die Kämpfe der sich bildenden katholischen Kirche gegen die Gnosis fällt, — geschichtlich unhaltbar ist, unterliegt gegenwärtig keinem Zweifel mehr. Uebrigens ist es bemerkenswerth, daß Rothe die künstliche Beweisführung für das Vorhandensein des Episcopats schon im ersten Jahrhundert, aus Clem. Rom. u. a. (Anfänge l. c.) in die Vorlesungen nicht mehr mit aufgenommen hat.]

**) Dadurch wird aber das Episcopat nicht etwa juris divini.

***) Ganz vergeblicher Versuch Ritschl's, diese Thatsache zu bestreiten, und namentlich zu zeigen, daß Clemens von Alexandria und überhaupt die ältere alexandrinische Kirche die entgegengesetzte Ansicht gehegt habe. Altkath. Kirche, 2 A, S. 445 - 549.

Auctorität in der Regierung der Christengemeinschaft. Eine solche Auctorität, eine solche souveräne Regierungsgewalt, mußte allerdings, wenn das christliche Gemeinwesen die Apostel überleben sollte, von diesen auf Andere übertragen werden. Und zwar, — wofern sie, wie dieß erfordert wurde, eine perennirende sein sollte, — bestimmt auf ein Amt, so daß sie forthin nicht mehr eine bloß persönliche bleibe, sondern eine amtliche würde. Es mußte also zu diesem Behuf ein neues Amt instituirt werden, und dieses war eben der Episcopat. Es wurde nämlich die Einrichtung getroffen, daß in jeder einzelgemeinde ein Mann ihres allgemeinen Vertrauens (folglich durch ihre eigene freie Wahl) als ihr oberster Vorsteher aufgestellt werden, die Gesammtheit dieser obersten Gemeinde-Vorsteher, d. h. der Bischöfe, aber in Solidum, folglich collegialisch, die souveräne Regierungsgewalt in der Kirche als Ganzem handhaben sollte. Der ursprüngliche Begriff dieses Episcopats liegt uns in den Ignatianischen Briefen vor, es verhalte sich mit ihrer Aechtheit, wie es auch wolle.

[*Man beachte hier, wie viel weniger zuversichtlich Rothe in diesem Satz „es verhalte . . . wolle", die Aechtheit der Ignatianischen Briefe betont als er dies bekanntlich in den „Anfängen" gethan und zu begründen versucht hat. — Ihre Unächtheit ist zweifellos, trotz des neuesten sophistischen Rettungsversuchs von Zahn (Gotha, 1873)].

Dem Ignatius sind die Bischöfe, die Repräsentanten und die Organe der kirchlichen Einheit, und zwar insofern, als sie, dem Begriff ihres Amts gemäß, die unmittelbaren Repräsentanten, Bevollmächtigten und Organe Christi und Gottes selbst sind. In ihnen hat nach Ignatius so zu sagen, Christus sich vervielfältigt, in ihnen hat er sich innerhalb des Bereichs seiner Christenheit eine sinnlich wahrnehmbare Allgegenwart gegeben. In allen Einzeln-Gemeinden ist wesentlich Er es, der durch das Organ des Bischofs handelt und die Lebensbewegung leitet. An der Spitze jeder einzelnen Gemeinde steht also, wesentlich Einer und derselbe, wenn gleich mittelst individuell verschiedener Repräsentanten und Organe; und damit sind denn alle Einzelgemeinden unter einander zu durchgreifender Einheit verknüpft. (Anfänge, S. 477 f.)

Diese Vorstellung von der Entstehung des Episcopats ist nicht die unter uns Protestanten herrschende. Diese letztere lautet vielmehr so.*)

---

*) Vgl. Anfänge, S. 523—530. Auf etwas anderes läuft auch Ritschl's Darstellung nicht hinaus: Altkath. Kirche, S. 429—448. Vgl. S 448—462. Eine andere Vorstellung von der Sache gibt er in der 2. A. Nämlich diese: Seine

Das Presbyter-Collegium, dessen Mitglieder alle einander gleichstanden, bedurfte doch der Natur der Sache nach einen Präsidenten. Dieses Präsidium mochte anfänglich, als man noch von der jüdischen Sitte und Ansicht her allgemein an die Bevorzugung des Alters gewöhnt war, der älteste Presbyter führen, ohne daß er dadurch irgendwie an Rang und Macht über seine Collegen erhoben war. Indeß bei der permanenten Führung dieses Präsidiums bildete sich sehr natürlich allmälig die Vorstellung, daß dieser Präsident der eigentliche Oberaufseher der Gemeinde sei. Daher gab man bald hier und da vorzugsweise und ausschließend ihm den Namen ἐπίσκοπος, und den übrigen Presbyteren verblieb der Titel πρεσβύτεροι. Starb dieser präsidirende Presbyter, so rückte wohl anfangs ohne weiteres der nächstälteste Presbyter in seine Stelle nach. Allein im Verlauf der Zeit änderte sich diese Ordnung. Als nämlich mit der Zeit die Verwaltung der Gemeinden verwickelter wurde, kam immer mehr auf die Person des Präses an; und da wurde es nun in einzelnen Fällen unumgänglich, von der Reihefolge nach der Anciennität abzugehen, und den präsidirenden Presbyter mittelst freier Wahl zu bestimmen, — mitunter auch wohl, eine geeignete Person überhaupt erst zum Presbyter, und in diesem Falle nun sofort zugleich zum Praeses Presbyterii zu creiren. Hiermit erhielt denn dieses Präsi-

---

frühesten Wurzeln hat der Episcopat in der jüdisch-christlichen Gemeinde, und zwar schon im Anfange ihres Bestehens, in dem sogenannten Episcopat des Jakobus des Bruders des Herrn zu Jerusalem. Dieser jüdisch-christliche Episcopat ist aber nie ein Episcopat über eine einzelne Localgemeinde, sondern ein Episcopat an der Stelle Jesu (!) über die Gesammtgemeinde oder die Kirche. Von dem gemeinhin sogenannten Episcopat, d. h. von dem späteren gleichnamigen Amt in den heidenchristlichen Gemeinden unterscheidet er sich also, und dieser heidenchristliche Episcopat hat nicht in ihm seine Wurzeln. Unter Hadrian erreichte er seine Endschaft. (S. 415—419.) Nur nach Alexandrien wurde diese Form des Episcopats von Jerusalem aus übertragen, und er hielt sich hier längere Zeit. (S. 434—436.) In der heidenchristlichen Christenheit dagegen ist der Episcopat aus dem Amte der Presbyteren (oder Episcopen) hervorgegangen; aber zunächst als bloßes Gemeindeamt. So erscheint er bei dem „ächten Ignatius." (S. 419—436.) Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts jedoch, und zwar durch Veranlassung des Kampfes gegen den Gnosticismus, begann er (aus einem bloßen Gemeindeamt) zum Kirchenamt erhoben zu werden, und zugleich hiermit kam die Ansicht allmälig zur Geltung, daß die Apostel sich die Bischöfe als Nachfolger gesetzt, (S. 436—461, besonders S. 452.) (Als Kirchenamt, wiewohl mit eigenthümlichen näheren Bestimmungen, erscheint der Episcopat auch bei dem „falschen Ignatius" bereits. S. 458—461.)

dium noch mehr den Schein eines eigenthümlichen, über dem Presbyterat stehenden Amts. Dieser Schein aber, indem er sich immer allgemeiner in der öffentlichen Meinung festsetzte, wurde allmälig zur Wahrheit; wohl nicht ohne Mitwirkung der präsidirenden Presbyteren selbst, die ihn dazu ausbeuteten, um sich über ihre Collegen emporzuschwingen und eine monarchische Herrschaft in der Gemeinde an sich zu reißen. Was ihnen um so leichter gelang, da die monarchische Gemeinderegierung unbestreitbare Vortheile gewährte. So entstanden allmälig und unmerklich die eigentlichen Bischöfe und der Unterschied des Ordo des Bischofs und des Presbyters. Diese Ansicht ist unhaltbar. Auf geschichtliche Zeugnisse kann sie sich gar nicht stützen. Hieronymus und Ambrosiaster tragen lediglich exegetische Consequenzen, auf das N. Testam. gebaute historische Conjecturen vor, die überdieß auch von der Entstehung des Episcopats eine ganz andere Vorstellung geben. Das einzige für einen Augenblick täuschende Datum,*) auf das man sich berufen kann, ist die Nachricht, welche Hieronymus, Ep. 101 (al. 85), ad Evangelum, von der alexandrinischen Kirche gibt, daß in dieser bis auf die Bischöfe Heraklas und Dionysius (264) nach dem Tode eines Bischofs allemal die Presbyteren einen aus ihrer Mitte gewählt und an ihre Spitze gestellt hätten, — eine Nachricht, welche auch der (freilich erst sehr späte, † 940,**)) Patriarch Eutychius von Alexandrien mit einigen näher bestimmenden Zusätzen wiederholt. (Die Zahl der alexandrinischen Presbyteren gibt er auf 12 an.) Allein diese Thatsache, deren Richtigkeit wir gar nicht anfechten wollen, verliert doch alle Beweiskraft, sobald man hinzunimmt, was derselbe Eutychius gleichfalls berichtet, daß es bis auf den Bischof Demetrius von Alexandrien (seit 190 u. † 232) im übrigen Egypten überhaupt gar keine Bischöfe gab und der alexandrinische der einzige Bischof in ganz Egypten***) war. Erst Demetrius setzte 3 andere Bischöfe für Egypten ein, und Heraklas (233—248) 20. Diese Anomalie erklärt jene abweichende Procedur genugsam.†) Die Ansicht ist also eine reine Hypothese: als solche

---

*) Ueber dasselbe s. auch Ritschl, Altkath. Kirche, 2. A., S. 426-436.

**) S. über ihn Schröckh, XXI, S. 201—203.

***) Vgl. über diese alexandrinischen Verhältnisse auch Ritschl, S. 441—448. Vgl. S. 462—467.

†) Vgl. Thiersch, die Geschichte der christlichen Kirche im Alterthum, I, S. 328-332.

hält sie aber durchaus nicht Stand Sie ruht auf der Voraussetzung daß das Präsidium im Presbyterium selbstverständlich ein ständiges gewesen sei. — Aber was berechtigt zu dieser Voraussetzung? Dem ganzen Geist der ältesten Gemeindeverfassung würde es vielmehr entsprochen haben, den Vorsitz wechseln zu lassen. Und (was die Hauptsache ist,) was sie erklären soll, die so schnelle allgemeine Verbreitung der bischöflichen Verfassung macht sie keineswegs begreiflich. Wie von selbst konnte die Ausbreitung des Episcopats sich nicht machen, zumal unter den damaligen Verhältnissen.

Mit der Stiftung des Episcopats war thatsächlich die Gemeinschaft der Christen als Kirche gegründet. Darin lagen die nachmaligen Consequenzen implicite schon mit. Das bestimmtere Bewußtsein dieser christlichen Kirche um sich als katholische (im Gegensatz gegen die Häresie) stellte sich jedoch erst später allgemein fest. Auch der Name ἐκκλησία καθολική kommt jetzt noch nicht vor, außer der Stelle bei Ignatius ad. Magnes. 8. An sich aber war diese jetzige Kirche schon wesentlich die nachmals mit besonderer Betonung so genannte katholische. Denn die katholische Kirche ist gar nicht etwa eine besondere Art der christlichen Kirche, sondern eben die christliche Kirche selbst. Vor der katholischen Kirche hat es eine christliche Kirche überhaupt gar noch nicht gegeben.

Die Stiftung einer eigentlichen complexen Kirche mittelst der Anordnung des Episcopats bezeichnet die Gränze zwischen der apostolischen Zeit und der nachapostolischen, welche letztere im Allgemeinen als die kirchliche zu characterisiren ist. Indeß der Umschlag aus jener in diese erfolgte nicht plötzlich, sondern durch einen allmäligen Uebergang. Und dieß war in hohem Grade wichtig. Der Uebergang wurde selbst noch eingeleitet und geleitet von einigen der am längsten lebenden Apostel, — was auch sehr nöthig war. Wenigstens von zwei Aposteln wissen wir bestimmt, daß sie in dem in Rede stehenden Zeitpunkt noch lebten, von dem Philippus und dem Johannes. Von dem Philippus wissen wir wenigstens, daß er während seiner späteren Lebenszeit seinen Sitz zu Hierapolis in Phrygien hatte und dort begraben war. (Euseb. — nach Polykrates v. Eph. u. Cajus von Rom — K. G. III, 31. V, 24,) Viel bedeutender wirkte aber in dieser Beziehung gewiß Johannes.*)

*) Vgl. Anfänge, S. 352 f. 428—432.

Seine Geschichte ist zwar sehr in Dunkel gehüllt, doch ist das völlig außer Zweifel.

Daß in der späteren Zeit seines Lebens Ephesus sein Wohnort und Klein-Asien der nächste Schauplatz seiner apostolischen Wirksamkeit war, so wie daß er zu Ephesus gestorben. Es ist auch aus der Sache selbst ganz erklärlich, daß er jenen geographischen Punkt sich auswählte als Mittelpunkt seiner Thätigkeit. Ephesus war damals der Centralpunkt und der geistige Lebensheerd von Kleinasien, — Kleinasien aber die Brücke zwischen der abendländischen Cultur und der morgenländischen — vermöge der Vermischung und Verschmelzung griechischer Colonien mit orientalischer Nationalität. Dabei war es damals durchgängig auch mit Juden bevölkert, die sich meist hellenisirt hatten. Hier berührte sich das Christenthum am unmittelbarsten mit dem Gesammtgeistesleben der damaligen civilisirten Welt. Wann aber Johannes nach Kleinasien hinüber gesiedelt, darüber haben wir nur Vermuthungen. Aus inneren Gründen: nicht gar lange nach dem Tode des Paulus (und des Petrus), also nicht gar lange nach 64. Den einzigen äußeren Anhaltspunkt gibt (nämlich unter der Voraussetzung ihres johanneischen Ursprungs) die Apokalypse, die unzweifelhaft schon in Kleinasien und nachdem ihr Verfasser sich mit den Zuständen der dortigen Christengemeinden schon näher bekannt gemacht, geschrieben ist. Wann ist sie geschrieben? Nach inneren Indicien offenbar vor der Zerstörung von Jerusalem, also nicht später als anno 69. Dem scheint nun aber die altkirchliche Tradition entgegen zu stehen. Die älteste und am meisten verbreitete Tradition ist die von dem Irenäus (V, 30 vgl. Euseb., K. G. V, 8.) ausgehende, der zufolge die Entstehung der Apokalypse in das Ende der Regierung Domitians (81—96) fallen soll. Die Voraussetzung dabei ist unzweifelhaft, daß Joh., der die Offenbarung auf Patmos empfangen, dorthin als zur Strafe wegen seines christlichen Glaubens ins Exil geschickt, gekommen sei. Daneben bestehen aber in der alten Kirche auch noch andere Versionen über das Exil des Johannes nach Patmos: unter Claudius — unter Nero. Indeß alle diese verschiedenen Annahmen beruhen unverkennbar lediglich auf exegetischen Reflexionen.*) Nichts würde uns hindern, das Exil des Johannes nach

[* Die aber doch von Keim, Scholten, Holtzmann, u. a., in sehr erheblicher Weise geltend gemacht worden sind.]

*) Lücke, Einleit. in die Offenb. d. Joh., S. 803—812.

Patmos unter Nero zu setzen, wenn sich nur wahrscheinlich machen ließe, daß die neronische Christenverfolgung sich über Rom hinaus ausgedehnt. Je früher das Exil des Joh. fiel, desto leichter konnte ja auch schon zu des Irenäus Zeit die geschichtliche Kunde von demselben erloschen sein. In der That aber ist das ganze Exil des Johannes nach Patmos (so wenig sein Aufenthalt auf dieser Insel nach Offenb. 1, 9 in Zweifel gezogen werden kann,) höchst problematisch.*) Das einzige Datum, auf das in der alten Kirche die Annahme derselben basirt worden, scheint die Stelle Offenb. 1, 9 gewesen zu sein, diese aber braucht durchaus nicht von einem solchen Exil verstanden zu werden, ja sie dürfte vielleicht gar nicht einmal so verstanden werden können.**) Namentlich auch für die Verbreitung des Episcopats scheint Johannes von Ephesus aus thätig gewesen zu sein. S. Clemens Alexandr. quis div. salv. cp. 42, und überhaupt Anfänge, S. 428 ff. Neben diesen Aposteln dürften bei dieser Ueberleitung noch besonders thätig gewesen sein: der Presbyter Johannes***) (gleichfalls zu Epesus), Clemens von Rom (auch wegen der Rolle, die man ihn in der ebionitischen Literatur spielen läßt,) und Ignatius von Antiochien, — der letztere (wenn irgend etwas ächt ist an den ihm zugeschriebenen Briefen, s. unten,) ganz vorzugsweise für die Empfehlung des Episcopats.

In dieser Zeit des Uebergangs gestaltete sich nun auch das bisher immer noch unklare Verhältniß der Judenchristen zu dem

---

*) S. Lücke, Einl. in die Offenb. d. Joh. (2. A.), S. 817–820.

**) S. Lücke, a. a. O., S. 815–818. Bleek, Theol. Stud. u. Krit., 1855, H. 1, S. 179 ff.

***) Sehr mit Unrecht glaubt Lange (I, S. 215–219), dieser ganze Presbyter Johannes (im Unterschiede von dem gleichnamigen Apostel) sei eine bloße Fiction. Grade wenn man in der hier in Betracht kommenden Stelle des Papias (bei Euseb., K. G., III, 39, p. 113 f.) mit Lange ganz richtig das Präteritum εἶπεν und des Präsens λέγουσι sich gegenüberstellt, kann man in dem ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν, unter dem πρεσβύτερος Ἰωάννης unmöglich den Apostel Johannes verstehen. Denn wenn Papias, wie es heißt (s. Gieseler, S. 115), unter Marc Aurel im J. 163 als Märtyrer starb: so kann zn der Zeit, wo er den Stoff für seine λογίων κυριακῶν ἐξήγησις sammelte, der Apostel Johannes unmöglich noch gelebt und folglich gelehrt haben. Freilich nennt Irenäus (V, 33) den Papias: ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου († 167) δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ. [* Ueber die anderen Verhandlungen in Betreff dieser ganzen Frage vgl. die Art. Johannes der Apostel und Johannes der Presbyter, von Holtzmann, im Bibellexicon, herausg. von Schenkel, III. Band.]

jetzt ganz überwiegend heidenchristlichen Groß der Kirche bestimmter. Wie wir bereits oben gesehen, hatten die schweren Geschicke der jüdischen Nation seit dem Jahr 70 die Folge gehabt, daß ein großer Theil der Judenchristen, auch der paläſtinensischen, mit den Heidenchristen verschmolz. Allein eine allgemeine war diese Verschmelzung doch keineswegs. Gewiß sind nach der Erbauung von Aelia Capitolina an der Stelle des alten Jerusalems von den palästinischen Christen die sich nach Pella und der Umgegend geflüchtet hatten, nicht alle nach ihrer früheren Heimath zurückgekehrt. Viele mochten dort in Peräa wirklich eine neue Heimath sich angebaut haben, — viele auch mochten die völlige Ablegung der israelitisch-gesetzlichen Weise nicht über sich gewinnen können, welche die Bedingung des Zutritts zu Hadrians Aelia Capitolina war. Diese alle blieben denn wohl in Pella und der Umgegend zurück.*) Sie waren hier ohnehin in dem benachbarten Theile von Syrien von solchen Christengemeinden umgeben, welche die israelitische Form des Christenthums — wie sie ihren wahren Grundtypus in dem Jakobus gehabt — festhielten, um so mehr, da eine bestimmte äußere Veranlassung dieselbe abzuthun, an sie gar nicht herantrat. Hier in Cölesyrien (Mittelpunkt bes. Beröa) war ja der eigentliche Sitz des reinen Judenthums. Nirgends sonst war dieses so sehr außer Berührung mit griechischen Einflüssen geblieben, nirgends sonst lebten die eigentlichen Juden so unvermischt mit den Hellenisten. Griechische Sprache und griechische Bildung hatten dort keinen Zugang gefunden, und die alte aramäische Landessprache hatte noch die ungeschmälerte Herrschaft, Mit diesen cölesyrischen Judenchristen verwuchsen denn jene in Peräa zurückbleibenden jerusalemischen Flüchtlinge je länger desto mehr. Eben damit isolirten sie sich aber auch immer mehr aus dem lebendigen Zusammenhange mit dem großen Körper der übrigen Christenheit. Besonders der Umstand, daß sie sich auf die aramäische Sprache beschränkten, hielt sie in einer fast gänzlichen Abgeschiedenheit von der übrigen Christenheit, der das Aramäische fremd war und immer fremder wurde.. Aber nicht gar lange währte es, so kam es im Bereich dieser peräisch-cölesyrischen Judenchristen zu einer Scheidung. In ihrem Schooße arbeitete schon längst ein Gegensatz, der ja überhaupt durch das damalige Judenthum sich hindurchzog, — zwischen den orthodoxen, d. h. namentlich der pharisäischen (rabbinischen) Richtung und der häreti-

*) Vgl. Lange, II, S. 440. Anfänge, S. 531 ff.

schen, die sich wieder in sich selbst sehr mannichfach zerspaltete, am lebenskräftigsten aber als Essäismus war.*) Der Essäismus ins besondere konnte ja auf diese Christen um so leichter einen starken Einfluß ausüben, da eben in Peräa seine eigentliche Heimath und die Gegend um das todte Meer der Hauptsitz der Essäer war. (Anfänge, S. 535). Der Fall Jerusalems aber konnte gerade auf diese heterodoxen Judenchristen nur in sehr geringem Grade eine sie vom Judaismus befreiende Wirkung ausüben, da das häretische Judenthum nicht wesentlich an den Tempel und die eigentlich theokratische Institution gebunden war, vielmehr mit denselben vielfach sich in Zwiespalt befand. (Anfänge S. 531 f. 535. Vgl. Ritschl, 2. A., S. 222 f.) Nach Hegesipp (bei Euseb., IV, 22), wühlte namentlich ein gewisser Thekutis schon seit dem Tode des Jakobus (angeblich weil er nicht zu dessen Nachfolger gewählt worden,) mit seinen häretischen Tendenzen unter den Judenchristen; zum Ausbruch aber kamen diese erst nach dem Märtyrertode des Symeon oder Simon (des Sohns des Klopas), des ἀνεψιὸς τοῦ σωτῆρος, der dem Jacobus als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde gefolgt war.**) Dieser Symeon wurde im Jahr 107 unter der trajanischen Christenverfolgung, auf die Denuntiationen häretisirender Judenchristen hin, im Alter von 120 Jahren gekreuzigt. (Euseb., III, 32, nach Hegesipp. Vgl. IV, 22). Symeon scheint durch sein unantastbares Ansehn das offene Hervortreten der häretisirenden, namentlich essäisirenden Tendenzen zurückgehalten und den Ausbruch eines Schismas noch verhindert zu haben. Als er aber heimgegangen war, brach die Häresie hervor, und nun kam es zu einer Scheidung unter diesen Judenchristen. Die Einen hielten an ihrem bisherigen rechtgläubig israelitischen, aber gemäßigten und nicht antipaulinischen Christenthum fest, an dem Jakobuschristenthum.

Dieß sind die im engeren Sinne des Worts (denn anfangs hießen ja im Munde der Juden alle Christen so), sogenannte Nazaräer,***) wie wir sie noch im 4. Jahrh. und im Anfange des 5.

---

*) Vgl. auch Baur, Drei erst. Jahrhunderte, S. 20.

**) Vgl. Anfänge, S. 272 ff. Gieseler, I, S. 104 f

***) Ueber den Sprachgebrauch in Betreff der Namen Nazaräer und Ebjoniten vgl. Niedner, S. 217. [*namentlich aber Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanius, S. 122 flgd., mit den manichfach darin enthaltenen Berichtigungen der hier vorgetragenen Ansichten.]

in eben jenen Gegenden antreffen.*) (Bis endlich um 400, Epiphanius, Haer. 29, sie in sein Ketzerverzeichniß mit einreihte.) Außer dem Alten Testament bedienten sie sich nur einer aramäischen Evangelienschrift, des εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους. Vgl. auch Euseb., III, 27. Sie hielten sich als geborene Juden für verpflichtet zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes; aber sie erklärten dabei ausdrücklich, daß diese Verpflichtung auf die Christen aus den Heiden nicht auszudehnen sei. Den Apostel Paulus und seine apostolische Wirksamkeit unter den Heiden erkannten sie ohne Rückhalt an; aber als auch ihren Apostel betrachteten sie ihn nicht. Ueber den Unglauben der Juden empfanden sie tiefe Trauer, und sahen der endlichen Bekehrung derselben zu Christo sehnsüchtig entgegen. Ihre christologische Ansicht war: Jesus sei ein übernatürlich (von einer Jungfrau) geborener Mensch, auf den bei seiner Taufe der Geist Gottes sich niedergelassen, und in ihm Heiligkeit, Gerechtigkeit, Erkenntniß, Sündlosigkeit gewirkt habe. Es bestand unter ihnen eine strenge, zum Theil asketische Sittenzucht. Sie fasteten viel freiwillig: sowohl um der Versuchung zu entgehen als um begangene Sünden zu büßen, und zwar durch Enthaltung von Wein und von Fleisch, in einzelnen Fällen bis zu ihrem Lebensende. Gegen Gelderwerb hatten sie Bedenklichkeiten. Die Sorge für die Armen lag ihnen ganz besonders an. Die Andern schlugen die essäisirende Richtung ein, und schlossen sich, wahrscheinlich durch eine Verschmelzung mit dem Essäer-Orden, **) zu einer besonderen Gemeinschaft ab, die das Judenthum, nur nicht als orthodoxes, streng festhielt und in dem Christenthum nichts Specifisches anerkannte, sondern das wahre Wesen desselben eben in dem wahren Judenthum (mit dem sie es als identisch betrachtete), sah, nur eben in dem wahren Judenthum, d. h. in dem Judenthum wie sie dasselbe verstehen zu sollen glaubte. Den Apostel Paulus verwarfen diese Judaisten mit dem bittersten Haß, und schmähten ihn als einen Feind des Gesetzes und einen falschen Apostel.***) Sie sind die im engeren Sinne des Worts sogenannten Ebjoniten, eine Name,†) der gewiß nicht auf

*) S. Anfänge, S. 534. Ritschl, Altkathol. K., 2. A., 152—154. 171—178.

**) S. Anfänge, S. 534 ff.

***) Ritschl, 2. A., S. 227—231.

†) Ueber die Herleitung des Namens Ἐβιωναῖοι, Ebionitae (zuerst bei Irenäus, I, 26, 2,) s. Ritschl, Altk. K., 2. A., S. 204. 210. 244 f. [*und Lipsius a. a. O.]

einen (durchaus fabelhaften) Stifter ihrer Secte Namens Ebjon zurückzuführen ist. Vielmehr scheint der, wahrscheinlich ursprünglich von den Juden allen Christen überhaupt gegebene Spottname אֶבְיוֹנִים späterhin von den Christen durch eine Art von Retorsion dieser judaisirenden Partei beigelegt worden zu sein.*) Wir lernen diese Ebjoniten bei Epiphanius (Haer. 30 Ebionit.) und in den Clementinen kennen. Die Identität der Häretiker dieser beiden Quellen ist ganz unzweifelhaft; eben so evident ist aber auch ihr Essäismus. Sie sind einfach christianisirte Essäer.**) Damit stimmt sehr wohl zusammen, daß sie selbst ihr Christenthum vom Jahr 70 an datiren. Denn ungeachtet wir allerdings schon bei Pauli Lebzeiten zu Rom und zu Colossä sowie auch in den Andeutungen der Pastoralbriefe christianisirte Essener finden: so sind dieß doch noch ganz vereinzelte Erscheinungen; die Bekanntschaft der Essener im Großen mit dem Christenthum wurde vielmehr erst durch die Auswanderung der jerusalemischen Urgemeinde in ihre örtliche Nähe, nach Pella veranlaßt, und die nun sofort folgenden großen Ereignisse stimmten sie für die christliche Sache günstig. Namentlich mag die Erfüllung der Weissagung Jesu von dem Untergange des Tempels sie zum Glauben an ihn bewogen haben. Aber diese Annahme des Glaubens an Jesum war bei diesen Essäern nicht eine Hingebung an Jesum, sondern eine Ansichreißung Jesu im Interesse ihrer Secten-Ideen. Ohne Rücksicht auf das Selbstzeugniß Jesu und das apostolische Zeugniß von ihm warfen sie ihn mit ihrem Phantasma von Adam und ihren angelologischen Speculationen zusammen, [*?] und machten aus ihm, aller Geschichte zum Hohn, ein Instrument des Essäismus. Sie konnten sich deßhalb auch keines von unsern kanonischen Evangelien bedienen, sondern machten sich die Schrift des Matthäus mit apokryphischen Zusätzen für ihren Zweck zurecht. (Epiph., Haer. 30, §. 3). [*?] So charakterisiren sie sich denn eigentlich als eine gnostisirende Secte, ungeachtet sie freilich mit ihrer Gnosis selbst eine antignostische Richtung verfolgen. In der Geschichte dieser Ebjoniten tritt ein Elxai als Epoche machend auf, der nach Hippolytus und Epiphanius zur Zeit Trajans gelebt haben soll, und

*) Die viel zu weite Fassung des Begriffs des Ebjonitismus in der Tübinger Schule, wie er z. B. von Baur, die drei ersten Jahrh., S. 156—158, aufgestellt wird. Vgl. auch Ritschl, (1. A.), S. 103—107. 262 f.

**) Ritschl, 2. A. S. 204—220. 244. [*Die nachfolgende Darstellung beruft sich wiederholt auf Ritschl, die Citate der einzelnen Seiten sind hier ausgelassen.

gleichfalls als ein Stifter des Ebjonitismus bezeichnet wird, und nach dem unsere Häretiker auch Elkesaiten genannt wurden. Er ist wohl gleichfalls eine mythische Person, die durch die Verwechselung eines also überschriebenen Buches mit einem Manne entstanden ist. Es scheint vielmehr eine Reform der ebjonitischen Sitte und der Disciplin zur äußersten Laxheit zu bezeichnen, welche wenigstens unter den syrischen Ebjoniten allgemein durchgedrungen zu sein scheint, — höchst wahrscheinlich aber nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts. Auch andre Namen, wie Sampsäer und Ossäer, bezeichnen nur dieselben Häretiker.

Außer diesen beiden judenchristlichen Parteien, welche völlig unzweideutig in der Geschichte hervortraten, scheinen allerdings auch die eigentlichen und unversöhnlichen Widersacher des Paulus, die Pharisäischen Judenchristen den Bestand ihrer Partei noch durch eine Reihe von Generationen hindurch fortgepflanzt zu haben. Diese Partei scheint man nämlich doch wohl in den Schilderungen erkennen zu müssen, welche Irenäus, Tertullian, Origenes und Hieronymus von der Secte der von ihnen sogenannten „Ebjoniten" entwarfen. Diese Kirchenschriftsteller beschreiben ihre Ebjoniten als eine Partei, die nicht nur selbst bei der Beschneidung und der Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes beharrte, sondern auch alle übrigen Christen für eben dazu verpflichtet erklärte, und die Auctorität des Paulus und seiner Schriften verwarf, weil er ein Apostat vom Gesetz sei, so wie auch ihn mit vielen weiteren Verläumdungen schmähte. Außerdem scheint sie auch Jesum für einen natürlichen Sohn des Joseph und der Maria gehalten zu haben. Indeß diese Secte der pharisäischen Judenchristen muß seit dem gänzlichen Fall der israelitischen Nationalität nur ein kümmerliches Dasein gefristet haben, sonst würde sie in unseren Nachrichten deutlicher heraustreten und nicht so vielfach mit den beiden anderen judenchristlichen Parteien verschwimmen Ein ausschließendes Judenchristenthum konnte ja auch unter den nunmehrigen geschichtlichen Verhältnissen nur vermöge jüdischer Sonderlehren (wie also z. B. essäisirende), die es sich aneignete, ein Bestehen haben. Ohne diesen Beisatz mußte es, von dem großen Körper der Christenheit zurückgewiesen, von selbst mit dem reinen Judenthum wieder zusammenfallen.

Mit der Ausscheidung des häretisirenden Judenchristenthums waren jedoch keineswegs aus der neuen Kirche selbst alle

Keime der das Christenthum in seinem Kerne verfälschenden Häresie entfernt. Jene judaistische Häresie hatte in ihr eine Ansteckung zurückgelassen. Was aber die Hauptsache ist: a) das Hervortreten der großen Probleme, welche die dem christlichen Glauben gegeben vorliegenden außerordentlichen Thatsachen dem denkenden Bewußtsein der Christenheit stellten. Diese Thatsachen (äußere und innere, — zu allernächst jene, und unter ihnen in erster Reihe eben Christus selbst, — seine Person und sein Werk,) wollten verstanden, begriffen sein, — und zwar im unmittelbaren Interesse des religiösen Bedürfnisses selbst. Dieß Interesse drängte sich je länger desto unüberhörbarer im Bewußtsein hervor. Zumal je mehr die Christen ein wirkliches religiöses Gemeinwesen zu bilden anfingen, in dem das Bedürfniß einer Verständigung über den gemeinsamen Glauben und die Consequenzen desselben sich geltend machte b) Die Versuche einer Lösung jener Probleme konnten nur mit den Mitteln der damals in dem Kreise welchem die Christenheit angehörte, gegebenen Wissenschaft gemacht werden. Mit dieser trat die Kirche ohnehin unvermeidlich in Berührung, um so unvermeidlicher, je mehr sie sich über Palästina hinaus verbreitete, auch nach den großen Mittelpunkten und Heerden der damaligen Geistesbildung: Alexandrien, Ephesus, Athen, Rom, hin. Da war denn eine Verfälschung der christlichen Ideen, des christlichen Bewußtseins mit ihm heterogenen, mit ihm incompatiblen Elementen und Principien leicht möglich. Vorab bei der eigenthümlichen Art und Beschaffenheit der damaligen Wissenschaft: bei dem durchaus unklaren, unabgegohrenen Character derselben. Noch ganz trübe — auf Eklekticismus beruhende — Mischung aller Ergebnisse des wissenschaftlichen Cultusprocesses der alten Welt, wie sie besonders durch Alexanders des Großen Aufhebung der Scheidung zwischen dem Occident und dem Orient war herbeigeführt worden. Ein mächtig gährendes Chaos von occidentalischen und orientalischen, hellenischen und israelitischen Anschauungen und Ideen, — von religiösen, mythologischen Anschauungen (bei der damaligen Auflösung der Volksreligionen,) und philosophischen Ideen! Da drohte dem Denken der Christen über die Thatsache ihres Glaubens gewiß die Gefahr einer Verirrung und Verwirrung. Es konnten gefährliche Abwege nicht ausbleiben, — die auch Paulus schon vorausgesehen hatte: Ap. G. 20, 29. 2 Tim. 3, 1 ff. u. s. w. — der nachmals ausgebildete Gnosticismus. Erste, noch rohe Gestaltungen desselben schon jetzt. Die Schwierigkeit, die Einheit Gottes und des Menschen

in Christo zu begreifen, zusammen mit der absoluten Entgegensetzung von Geist und Materie, wie sie der damaligen Wissenschaft geläufig war, führte in der Christologie schon jetzt auf den Doketismus. (Nach der Art, wie die Juden sich die Engelerscheinungen dachten: Tob. 12, 19. Philo.) In welcher näheren Gestalt diese Richtung in dem johanniſchen Zeitalter hervorgetreten, wissen wir nicht mehr; ihr Hervortreten aber ist unzweideutig documentirt durch 1 Joh. 2, 18. 19. 22. 23. C. 4, 1—3. 2 Joh. 7. Der entschiedene Eifer, mit welchem Johannes ihr entgegentritt. Und das mit gutem Grunde. Denn wenn das ganze materielle, Dasein, Erleben, Thun und Lassen Jesu (namentlich auch sein Leiden und Tod) ein bloßer Schein war: so verflüchtigt sich die ganze Offenbarung und Erlösung in Christo zu einem leeren und nichtigen Blendwerk. Besonders häufige und entschiedene Polemik gegen diesen Doketismus in den Ignatianischen Briefen: ad Ephes. 7. 18. ad Trallian. 9. 10. ad Smyrn. 1—8. Wenn der Doketismus nur eine allgemeine theologische Richtung ist, so kommt doch auch schon ein Anfang eines eigentlichen Systems solcher falscher Gnosis zum Vorschein in der Lehre Cerinths, eines Judenchristen" der gleichzeitig mit dem Ap. Joh. zu Ephesus lebte, und gegen den, der Sage nach, Johannes die schärfste Opposition machte. Seine Lehre ist erst der Uebergang des Judaismus in den eigentlichen Gnosticismus. Deßhalb sind in ihr vielfach heterogene Elemente verknüpft. Schon Cerinth macht die (für den Gnosticismus characteristische) Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer (Demiurg) dem Gott des Alten Testaments.*) Dieser letztere ist von jenen durch eine Reihe von Anonen (Engeln) getrennt und selbst nur ein solcher Anon, der jenen, den über Alles erhabenen Gott, nicht kannte, d. h. wohl: nur unvollkommen kannte. Dieser letztere kam erst in Christo zur Offenbarung. Dabei hat aber Cerinth von der Peson Christi folgende Vorstellung: Unterscheidung zwischen Jesus und Christus. Der Mensch Jesus ein auf natürliche Weise erzeugter Sohn des Joseph und der Maria, mit keinerlei Art von Wundergaben ausgerüstet vor anderen Juden nur durch einen höheren Grad der Gerechtigkeit und der Weisheit ausgezeichnet. Durch diesen Vorzug war er würdig, zum Messias auserkoren zu werden. Diese seine Bestimmung wurde ihm selbst erst bei seiner Taufe durch den Johannes offenbart.

[*die aber erst der Mitte des 2. Jahrhunderts angehören]

*) Ritschl (a. a. O.) zieht dieß in Zweifel.

Bei ihr kam der höchste Aeon oder Gottesgeist plötzlich in der Lichtgestalt einer Taube vom Himmel herab auf ihn, und senkte sich in seine Seele ein. Durch die Verbindung mit diesem höchsten Geiste gelangt Jesus nun erst zu einer über diese ganze Welt und die ihr vorstehenden Engel erhabenen Würde, Macht und Weisheit; nun erst erlangt er die Erkenntniß des höchsten Gottes und der himmlichen Dinge. Als es aber zum Leiden Christi kommen sollte, trennte sich dieser mit ihm verbundene höchste Gottesgeist (in der Verbindung mit welchem Jesus gar nicht hätte leiden können,) wieder von ihm und erhob sich zum Vater. Cerinth behauptete dabei die fortwährende Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen, — ob des Ganzen oder nur eines Theils u. s. w, ist nicht klar. Zudem erwartete er eine 1000jährige selige Zeit unter der Regierung des siegreichen Messias in dem verherrlichten Jerusalem, als dem Mittelpunkt der verherrlichten Erde. Bei diesem Chiliasmus werden ihm craß sinnliche Vorstellungen schuldgegeben; sie scheinen aber zu dem Ganzen seiner Denkart nicht wohl zu passen.

Weit gefährlicher noch war das Hervorbrechen einer antimoralisch antinomistischen Richtung, die in den sogenannten Nikolaiten zum Vorschein kommt. Ihre bestimmte Erwähnung schon in der Apokalypse 2, 6. 14 15. 20. 24. Ob eine eigentliche Secte? Aeltere Ableitung von dem Diakonen Nikolaus (Ap. G. 6, 5.), welcher nach Clem. Alex., Strom. II, p. 490, III, p. 522, die unschuldige Veranlassung (durch die von anderen mißverstandenen Worte: *ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ*), — nach Irenäus I, 26. III, 11, und Tertull., de praescript. cp. 46, aber der Stifter der Partei gewesen sein soll. Neuere Ableitung von *νικᾷν τὸν λαὸν*, auf der Basis von Offb. 2, 14. 15, wo Nikolaiten und Baalamiten scheinen gleichbedeutend zu sein, vgl. 3 Mos. 22—24. C. 25, 1. C. 31, 16. בִּלְעָם von בְּלַע עָם. Dieselben Leute wohl diejenigen, gegen welche Juda 7—11 und 2 Petr. 2, 15 - 19 gerichtet ist. Eine gnostisirende Partei, aber überwiegend in practischer Richtung: religiöser und überhaupt moralischer Indifferentismus, namentlich Gestattung des Genusses der Götzenopfer und des regellosen Geschlechtsverkehrs.*) Es wird ihnen der Grundsatz als ihr leitender zugeschrieben: *ὅτι παρα-*

---

*) Ritschl, S. 138 — 141, hält sie „für solche paulinischen Heidenchristen, welche sich den von den Judenchristen gestellten Bedingungen des Aposteldecrets nicht unterwarfen."

χρῆσθαι τῇ σαρκὶ δεῖ, daß man dem Fleische seinen freien Lauf lassen müsse, damit es sich durch sich selbst abnutze und aufreibe, — die fleischliche Begierde müße ihren natürlichen Verlauf haben, in welchem sie nicht beschränkt werden dürfe. Daher sollen denn die Nikolaiten die schamloseste Unzucht getrieben haben.

Die Uebergangszeit von der wir hier reden, war also eine Zeit reger Bewegung in der Kirche. Dieß zeigt sich auch darin, daß sie den ersten Anfang einer christlichen Literatur — nach der kanonischen des Neuen Testaments — hervortrieb, einen Anfang, der freilich keine Continuität hatte, und insofern eigentlich noch nicht ein wirklicher Anfang genannt zu werden verdient. Die Continuität fehlte deßhalb, weil diese Schriftstellerei bloße Nachahmung der apostolischen war, freilich wenig glückliche. Zusammengefaßt unter dem Namen der Patres Apostolici. Gegen die apostolische Literatur steht diese urkirchliche weit zurück, was die Lebendigkeit und Hoheit des religiösen Geistes, die Einfachheit, die Reinheit, den Adel der Form, überhaupt die religiöse Classicität angeht. Ein plötzliches ungeheures Versinken der christlichen Geistesfülle.

Die einzelnen hierher gehörigen Schriftwerke sind:

Der Brief des Barnabas, schon von Clemens Alexandrinus diesem Verfasser zuerkannt. Ein Nachhall des Briefes an die Hebräer. Dogmatisch noch sehr unpräcis. Eine ganz willkürliche, zum Theil höchst geschmacklose allegorisirende Auslegung des Alten Testaments unter dem Namen der γνῶσις. Der letzte Abschnitt paränetischen Inhalts, ohne besonders viel Geist, aber aus einfach frommer Gesinnung. Die Gründe gegen die Echtheit laufen doch lediglich darauf hinaus, daß man ein solches Product für des Barnabas gar nicht würdig hält. [*?] Dieß Urtheil beruht aber auf unhaltbaren Voraussetzungen. Der eigenthümlichen Gabe, welche durch den Beinamen Barnabas (בַּר נְבוּא) der dem Cyprischen Leviten Joses beigelegt wurde (Ap. G. 4, 36), bezeichnet werden sollte, entspricht die Art des Briefes jedenfalls. Ist er unecht, so wird er eben um dieser seiner Art willen gerade dem Barnabas beigelegt worden sein. Ueber den ersten Brief des Clemens Romanus heißt es nur: Der Brief des Clemens von Rom an die Corinther, im Namen der römischen Gemeinde zwischen 80 und 90 geschrieben, zu dem Zweck, in Corinth ausgesprochenen Parteiungen beizulegen. Ist dieser römische Bischof Clemens mit dem gleichnamigen Gehülfen des Paulus (Phil. 4, 3) Eine Person? Ist es der Consular Flavius Clemens, der Vetter Domitians, den dieser Kaiser (nach Sueton und Dio Cassius) wegen Verachtung der Götter und Hingebung an jüdische Sitten hinrichten ließ? Die Echtheit dieses Briefes ist unanfechtbar, zumal bei der Angabe des Dionysius von Corinth bei Euseb., IV, 23. Vgl. Iren., III, 3.

Ueber den Hirt des Hermas: Nach der Mitte des 2. Jahrhunderts in vielen Gemeinden zu cultischer Lesung benutzt. In der Form von Visionen; paränetisch moralischen Inhalts. Namentlich Forderung strenger Kirchenzucht. Nach L. I, vis.

2, 4 soll die Schrift zur Zeit des römischen Bischofs Clemens entstanden sein, also jedenfalls noch vor dem Schluß des 1. Jahrhunderts. In der That jedoch gehört dieser Hirte seinem Geist und seiner Art nach nicht mehr in diesen ersten Zeitabschnitt, sondern schon in den folgenden. Nach dem sogen. Muratorischen Kanon wäre Hermas, Bruder des römischen Bischofs Pius I. (141—c. 148) der Verfasser des Pastor."

Ueber die ignatianischen Briefe wird nur die Streitfrage nach der Echtheit des Ganzen und der Ursprünglichkeit der drei Recensionen festgestellt, aber außer der Literatur (bis auf Lipsius, Weiß und Holtzmann) wird nur gesagt: „Uebereinstimmende Anerkennung der Unechtheit der längeren Recension. Aber von hier aus theilen sich die Meinungen. Die Einen behaupten die Echtheit und Ursprünglichkeit der kürzeren Recension, — andere die der syrischen Form, — noch andere endlich die Unechtheit aller drei Formen.

Die Briefe wollen von dem Ignatius, Bischof von Antiochien auf seiner Reise nach Rom geschrieben sein, wohin er unter Trajan im Jahr 116 gefangen geführt worden, um dort den Märtyrertod zu erleiden. Gründe wider und für die Echtheit sowohl der Briefe überhaupt als der einen oder der andern Recension." — Wie ganz anders drückt sich Rothe hier aus, als in den „Anfängen"! — Endlich: „Der Brief des Polycarp,*) Bischofs von Smyrna († als Märtyrer 167 [* 155?]) an die Philippenser Einfache moralische Paränese. Die Bestreitungen der Echtheit ganz ohne festes Fundament; selbst die Annahme von Interpolationen **) ist nicht gerechtfertigt.

Die apostolischen Constitutionen und Canonen sind Aufzeichnungen der für apostolisch gehaltenen kirchlichen Ordnung und Sitte in der Form apostolischer Vorschriften. (Vgl. Hieronymus, Ep. 52 (al. 28.) ad Lucinium: una quaeque provincia abundet in sensu suo, et praecepta majorum leges Apostolicas arbitretur.) Sie mögen im 2. oder 3. Jahrhundert zuerst niedergeschrieben sein, haben aber der Veränderungen der kirchlichen Sitte und Uebung gemäß Umschmelzungen erlitten, bis sie im 4. und 5. Jahrhundert ihre gegenwärtige Gestalt erhielten. So enthalten sie Bestandtheile aus verschiedenen Zeiten.***)

Indeß ein richtiges Urtheil über den Stand des Christenthums in diesem ersten Zeitabschnitt können wir uns nicht schon durch den Blick auf die literärischen Zustände der damaligen Christenheit für sich allein bilden; sondern dazu kommt es vor allem auf einen Hinblick auf den moralischen, also den religiös-sittlichen Zustand derselben an.

[*Die Vorlesungen über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens und die über die Geschichte des religiösen Geistes

---

*) Sofern der Brief unmittelbar nach dem Tode des Ignatius geschrieben sein will, mag er noch mit hierher gezogen werden.

**) Er ist aber gewiß echt und auch nicht interpolirt. [*Doch gegen die Echtheit zuletzt auch Lipsius, in Hilgenfelds Zeitschr. 1874, II.]

***) Von den Clementinen kann erst in einem anderen späteren Zusammenhange die Rede werden

und Lebens behandeln allerdings auch die apostolische und nachapostolische Zeit, aber ohne die beiden Perioden, welche hier in der Kirchen-Geschichte gesondert sind, zu trennen, sondern fassen noch das erste und das ganze zweite Jahrhundert in der Betrachtung zusammen. Um die Einheit in Rothes Darstellung nicht zu zerreißen, werden daher die Abschnitte über die apostolische und nachapostolische Zeit aus den Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Lebens erst am Schluß des zweiten Zeitabschnitts der Kirchen-Geschichte eingeschaltet werden.]

Man hat in früherer Zeit den Zustand der Christenheit in dieser ersten Zeit, namentlich in der eigentlich apostolischen, als einen wahrhaft idealen sich vorgestellt, als einen Zustand der wirklichen christlichen Vollkommenheit, in den Individuen und in der Gemeinschaft. Dieß ist nun eine große Täuschung. Vollkommenheit im Sinne von Vollendung in keinem Falle (diesen Eindruck empfangen wir auch von den vorliegenden Daten gänzlich nicht), vielmehr jedenfalls etwas Rudimentäres, Elementares. Aber auch nicht einmal etwas in seiner Art Vollkommenes im Christenthum. So mächtig auch die christliche Erregung jetzt ist, sehr tief geht sie, wenn es sich um die Massen handelte, durchaus noch nicht. Der durchgreifende, reinigende und umgestaltende Einfluß des Glaubens an Christum auf Bewußtsein, Gesinnung und Thun und Lassen ist noch nicht zu spüren, — geschweige denn die Einführung dieses Einflusses auf alles Detail des inneren und des äußeren Lebens. Dieß lag auch gar nicht innerhalb der geschichtlichen Möglichkeit. Auch ist das Leben dieser ältesten Christenheit keineswegs fleckenlos. Man stößt hier und da sogar auf grobe Vergehen unter den damaligen Christen. Wenn auch damals verkehrte, unlautere Motive den Hinzutritt zum Glauben an Christum im Allgemeinen nicht wohl herbeiführen konnten, so wurde doch auch in den aufrichtig und lauter den Glauben Ergreifenden damit der alte Mensch nicht mit Einem Schlage in einen völlig neuen umgewandelt; der Kampf mit der Sünde dauerte auch in ihnen fort, und wurde nicht von Allen mit gleichem Ernst gekämpft. Manche behielten sogar noch eigentlich lasterhafte Gewöhnungen, die ihnen im Heidenthum habituell geworden waren, bei, namentlich in Corinth (1. Cor. 5 u. 6) und Creta (Tit. 1, 10 ff.). Und daß von Manchen der Glaube an Christum und die Angehörigkeit an die christliche Gemeinschaft in abergläubiger Weise behandelt wurde: ist auch aus der Natur des alten Adams gar erklärlich. Es fehlte auch nicht an schwärmerischen Ausbrüchen der religiösen Aufregung und an geistlichem Hochmuth, in den sie hier und da ausartete, — so wie an religiösen Parteiungen, die aus fremdem

Feuer hervorgingen, das sich der christlichen Frömmigkeit beigemischt hatte. Allerdings betrachteten diese Christen sich ja mit Recht als das geheiligte Volk Gottes, gegenüber von allen Uebrigen als der Welt; aber es lag hierin doch auch sehr bestimmt für sie die Gefahr hochmüthiger Selbstüberhebung und eines ebenso engherzigen wie stolzen Separatismus, namentlich in Beziehung auf die bürgerlichen Interessen. Das fromme Gefühls- und Phantasieleben nahm wohl auch leicht eine sinnliche, und deßhalb sehr gefährliche, Richtung in dem Chiliasmus, der sich an die Erwartung der Wiederkunft des Erlösers in seiner Herrlichkeit anknüpfte. Eine Erwartung, die in dem damaligen geschichtlichen Moment ganz natürlich motivirt, auch an sich ganz untadlig war; aber doch so entschieden in den Vordergrund trat, daß sie die Gefahr sehr nahe legte, eine schwärmerische Aufregung zu erzeugen. Auch nahm die Frömmigkeit in der Mehrzahl wieder gar sehr einen gesetzlichen Character an. Um das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium fand im Durchschnitt ein äußerst unklares Bewußtsein statt; und damit hängt es dann zusammen, daß die eigenthümlich christliche Färbung an der Frömmigkeit häufig nur sehr schwach hervortrat.

Indessen neben diesem Schatten tritt doch auch wieder viel Licht hervor und ganz überwiegend in den Vordergrund. Die Frömmigkeit dieser ersten Christen hatte jedenfalls eine Frische, Wärme und Innigkeit, wie sie später im Großen sich nie wieder findet. Sie zeichnete sich aus durch große Aufopferungsfähigkeit, große Standhaftigkeit in der Ertragung von Unbilden, Anfeindungen und Leiden um des Bekenntnisses Christi willen. Dabei strenge Sittenzucht. Ganz besonders aber leuchtete sie durch die Innigkeit der eigenthümlichen Bruderliebe, welche die Gläubigen unter einander verband, gemäß dem Gebot Jesu Joh. 13, 34. 35. C. 15, 12. Und zwar thätige Bruderliebe, — Wohlthätigkeit u. s. w. Je bestimmter diese Christen sich durch ihre christliche Frömmigkeit aus der größeren Gemeinschaft ihrer Volksgenossen ausgeschlossen fühlten und fanden, durch desto innigere Bande der Liebe wurden sie natürlich unter sich verschlungen. Auch wirkte der christliche Geist im Stillen und zum Theil unbewußt auf die Veredelung der natürlichen und der bürgerlichen Verhältnisse, wie Ehe, Sclaverei u. s. w., ohne die bestehenden bürgerlichen Ordnungen mit äußerer Gewalt umgestalten zu wollen.

Wollen wir das Fehlerhafte an der Moralität und auch speciell an der Frömmigkeit dieser ersten Christen in seiner Wurzel auffassen,

und zugleich das Characteristische derselben in Einem Wort präcis auszusprechen: so bezeichnen wir als ihren Character einen **einseitigen** oder **absoluten** oder **abstracten** Supernaturalismus.

Der Sachverhalt dabei ist folgender. *)

Das Christenthum trat (plötzlich) als ein übernatürliches in die Welt, als ein Wunder (durch keinen natürlichen Causalnexus für sich allein begreiflich) in der Person Christi und in dem in seinen Gläubigen von ihm ausgehenden neuen Leben. Und zwar auf den ersten Anblick und dem ersten Eindruck zufolge als ein rein und ausschließend Uebernatürliches, als ein reines Wunder, d. h. als ein menschlich, d. i. moralisch und folglich insbesondere auch sittlich schlechthin nicht vermitteltes, und solcher Vermittelung weder bedürftiges noch fähiges, — weder in Christo selbst noch in dem an ihn Gläubigen noch auch in der Gemeinschaft der an Christum Gläubigen und ihrem Werden (ihrer Gelangung zur Vollendung.)

Hiernach mußte sich nun die Art bestimmen, wie man das Verhältniß des Christenthums zu dem natürlichen, — „natürlich" im guten Sinne, [*„nicht im dogmatischen Sinne", Geschichte des relig. Geistes u. L.] — menschlichen Leben, d. i. zu dem sittlichen Leben mit allen seinen besonderen Verhältnissen sich vorstellte. Erschien das Christenthum, das christliche Leben als ein rein übernatürliches: so mußte es auch dem natürlichen menschlichen Leben scharf gegenübergestellt und als von diesem schlechthin zu scheidend angesehen werden. Freilich liegt an sich im Wesen des Christenthums gerade umgekehrt, daß es die Aufgabe hat und sich die Aufgabe setzt, das natürliche menschliche Leben, mit allen seinen natürlich angelegten Formen und Verhältnissen, schlechthin zu bewältigen, zu bemeistern und unter sich zu bringen, und es mit seiner übernatürlichen Kraft schlechthin zu durchdringen und neu zu gestalten, einerseits es von der Sünde reinigend, andrerseits es zur Vollständigkeit seines Ausbaues und seiner Organisation entwickelnd. Im Christenthum selbst bilden Uebernatürliches und Natürliches nicht etwa einen an sich seienden Gegensatz, — vielmehr sind in ihm diese beiden gegenseitig teleologisch aufeinander bezogen, und die geschichtliche Aufgabe des Christenthums ist gerade die vollständige Vermittelung beider und so die vollständige Aufhebung der Trennung und des Gegensatzes, worin von vornherein beide erscheinen. Aber von jener

---

*) Vgl. auch Köstlin in den Jahrb. f. deutsche Theol., III, 1, S. 146–147.

ursprünglichen Anschauung aus konnte man die Sache nicht so ansehen, sondern nur grade umgekehrt. Und dieser falsche Schein war um so täuschender, da das natürliche menschliche Leben in seiner damaligen empirischen Wirklichkeit — zumal in der heidnischen Welt, aber doch auch in der jüdischen, — thatsächlich nahezu in einem reinen Gegensatz zu dem Christenthum stand. Diese an ihrem Ort geschichtlich unvermeidliche, aber darum doch nichts destoweniger an sich falsche, ja grundverkehrte — Vorstellung von dem Christenthum ist es nun, was wir den „einseitigen oder absoluten oder abstracten Supernaturalismus" nennen.

Ihn finden wir in dieser ältesten Zeit durchaus vorherrschend, — wiewohl doch gerade in ihr auch wieder am entschiedensten in Schranken gehalten durch den in ihr noch mächtig fortwirkenden — wenn er auch von den Christen in diesem Punkte noch so sehr verkannt wurde, — ursprünglichen Geist des Christenthums selbst. Sehen wir aber von dieser allerdings sehr spürbaren Gegenwirkung ab, so hat das Christenthum dieser ältesten Christen ganz entschieden eine ausschließende Richtung auf das Uebernatürliche, und zwar eben wegen des Ausschließenden dabei, auf das Rein oder Abstract Uebernatürliche. Dieses Rein Uebernatürliche war damals, und zwar in einem Maß, wie nachher nie wieder, wirklich und thatsächlich gegeben. Es war damals eine Zeit der Wunder und der Wundergaben, der *χαρίσματα*. Aber die vorherrschende Meinung war nun auch: alles solle *χάρισμα* sein im christlichen Leben, alle christlichen Tugenden sollten rein übernatürlich gewirkte und geartete sein, d. h. eben Charismen, — andere könnten christlich gar nichts gelten. Und ebenso waren alle Erwartungen der Christen (die ganze Christenhoffnung) auf das Uebernatürliche, und zwar als Rein oder Abstract Uebernatürliches, gerichtet: auf die Wiederkunft des Erlösers in Herrlichkeit — als auf eine in nächster Nähe zu erwartende, — und zwar als eine rein übernatürlich erfolgende nicht unter (innerlich nothwendiger) Vermittelung irgend einer menschlichen Thätigkeit, höchstens etwa die Verbreitung des Evangeliums durch die Verkündigung unter allen Völkern ausgenommen. Wie die Christen in Wahrheit ihr *πολίτευμα* im Himmel haben (Phil. 3, 20), nicht auf Erden: so hatten sie mithin nach damaliger Ansicht auf dieser Erde überhaupt gar keine positive Aufgabe, gar kein zu vollbringendes Werk, gar keinen Beruf, — außer etwa, wie gesagt, die Verkündigung Christi unter allen Nationen. Alles, was noch an dem vollem Genusse des

Heils fehlte, wurde unmittelbar von oben her erwartet; — und sich für rein übernatürlich wirkende göttliche Einflüsse psychisch zu disponiren, — wie dieß namentlich durch die Abschwächung des sinnlich-natürlichen Lebens geschieht, durch Fasten und alle Arten der Enthaltung von dem Sinnlichen überhaupt, — das war die damals im Schwunge gehende Grundmaxime der christlichen religiösen Diätetik. Der Chiliasmus war ein überall mitwirkender Factor bei der herrschenden christlichen Frömmigkeit.

Indem der eben beschriebene einseitige Supernaturalismus eine Scheidewand zwischen dem Christlichen und dem Natürlich-Menschlichen aufrichtete, blieb ihm bei der näheren Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden noch eine Alternative offen. Er konnte das gegensätzliche Verhältniß beider entweder als das eines conträren Gegensatzes fassen oder als das eines bloß contradictorischen. Das erstere war die unerbittliche Vollziehung der strengen Consequenz seiner Ansicht, deßhalb besonders da nahe gelegt, wo ein eigentliches wissenschaftliches Interesse einwirkte. In diesem ersteren Fall erschien das christliche und das Natürlich-Menschliche als in einem positiven Gegensatz begriffen, und dem Christenthum und jedem einzelnen Christen stellte sich für seine christliche Praxis ausdrücklich die Aufgabe, das Natürlich-Menschliche — als das dem Christlichen an sich widersprechende und feindselige — vollständig aufzuheben. Im andren Fall dagegen erschien im Verhältniß zwischen dem Christlichen und dem Natürlich-Menschlichen dieses als der bloße negative Gegensatz von jenem. Beide erschienen nur als gegeneinander fremdartig und gleichgültig — nur als zwei nicht zusammengehörige, beziehungslos zu einander gestellte Gebiete, die sich überhaupt gar nicht, und eben deßhalb auch nicht feindselig berühren, sondern gleichgültig neben einander herlaufen. Dann stellt sich die praktische Aufgabe für das Christenthum und den Christen nur dahin, sich frei zu halten, beziehungsweise sich frei zu machen von jeder Berührung mit dem natürlichen menschlichen Leben, von jeder Verwickelung mit demselben, — dieses Leben, welches ihn gar nichts angeht, dem das christliche gänzlich nicht analog sei, das gar keine Beziehung des christlichen Princips auf sich zulasse, geschweige denn etwa gar erfordere, — indifferent ruhig seinen Weg gehen zu lassen, und dafür seinerseits ausschließend um die übernatürlichen Dinge und Güter, rein und abstract als übernatürliche, sich zu kümmern und zu bemühen. Diese letztere Stellung nahm die große Majorität der Christenheit

ein, nahm namentlich die katholische Kirche im Allgemeinen, wenn gleich jetzt noch nicht mit völlig klarem Bewußtsein und folglich auch noch nicht mit ganzer Entschiedenheit ein. Daher eben floß dann ganz natürlich der *überwiegend negative* Character des practischen Christenthums dieser Zeit, der Mangel der Richtung desselben auf die Gestaltung *neuer* dem Geist Christi entsprechender Formen des irdischen menschlichen Lebens, namentlich des Gemeinschaftslebens.

Was und wieviel dieser einseitige Supernaturalismus mit seiner Absperrung des Christlichen gegen das Natürlich-Menschliche bedeuten will, wird aber erst klar, wenn man daran denkt, *was* denn das Natürliche, Das in concreto ist, wogegen das Christliche abgesondert und abgeschlossen wurde. Es ist nämlich nichts anderes als eben das *Sittliche* (im Unterschiede vom Religiösen) selbst. Der einseitige Supernaturalismus, indem er das Christenthum von dem natürlich-menschlichen Leben abschneidet, schneidet es von dem *sittlichen* Leben ab, und macht es zu einem *sittlich leeren*. Ist das Christenthum ein *rein* und *abstract* übernatürliches, so muß es seinen Ort im Menschen *ausschließend* in seinem Verhältniß zu *Gott* haben, d. h. es ist dann nothwendig (nicht bloß Frömmigkeit, sondern) *bloße*, d. h. außer der (positiven) *teleologischen Beziehung zur Sittlichkeit stehende* Frömmigkeit, — das christliche Leben *rein und ausschließend* religiöses Leben. Und dann kann freilich auch die christliche *Gemeinschaft* nichts anderes sein als Gemeinschaft *ausschließend* der Frömmigkeit, *rein* und *lediglich religiöse* Gemeinschaft, mit einem Wort *Kirche*. Wie wir denn schon oben gesehen haben, daß sie so gefaßt wurde. Diese Verkennung der Bedeutung, und zwar der *wesentlichen* Bedeutung des Sittlichen für das Christenthum war ein durch nichts zu compensirender Schade. Noch übler aber war es, daß der einseitige und absolute Supranaturalismus auch eine Verkennung selbst des *Moralischen* nach sich ziehen mußte. Er führte dahin, daß man die *moralischen* Forderungen *als solche* gar nicht erkannte, sondern als lediglich darauf gegründet ansah, *daß Gott sie positiv geboten*, sie *ausdrücklich als seinen Willen geboten* hatte. Die *richtige* Einsicht in Beziehnng auf diesen Punkt fehlte zwar keineswegs ganz. Namentlich war sie dem Paulus (s. oben) und dem Johannes bereits aufgegangen. Dieser letztere spricht, nach dem Erlöser, zuerst mit aller Bestimmtheit aus, daß das Christenthum *wesentlich* ein *moralisches* ist, 1 Jo. 3, 4: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρ-*

τίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Vgl. 5, 17. Aber der damaligen Christenheit im Ganzen und Großen blieb diese große Einsicht verschlossen.

Wir haben vorhin gesehen, wie von dem einseitigen und abstracten Supernaturalismus aus die christliche Gemeinschaft sich als christliche Kirche constituiren mußte. Hierdurch erhielt nun jener einseitige Supernaturalismus und die auf seiner Grundlage sich bildende Anschauung von der Natur des Christenthums und des christlichen Lebens selbst wieder eine concretere Bestimmtheit. Denn wenn man ein Christ wird und ist vermöge einer rein übernatürlichen göttlichen Gnadenwirksamkeit: so fragt man doch natürlich, wodurch man denn einer solchen theilhaft werde, — und darauf ließ sich nur antworten: durch die Kirche; — sie erschien jetzt als das specifische Medium der göttlichen, das Heil der Erlösung mittheilenden Gnadenwirksamkeit. Und ebenso: wenn das christliche Leben ein rein religiöses ist, das mit dem sittlichen Leben gar nichts zu thun hat: so fragt man abermals unvermeidlich: nun wo ist denn für dasselbe ein Ort in dem menschlichen Dasein, auf welchem es sich anbauen kann, da es ja doch nicht vollständig müßig gehen kann? — und darauf ließ sich jetzt antworten: die Kirche ist dieser Ort, — sie ist der eigenthümlich und ausschließend geeignete Boden, auf welchem die christliche Frömmigkeit ihre Hütten zu bauen hat, — das christliche Leben hat sich als kirchliches Leben und nur als dieses —, zu constituiren. Hiermit war der christlichen Praxis eine bestimmte eine deutliche Aufgabe gestellt. Die kirchliche Arbeit war nun ihr Beruf, — die Arbeit an der Kirche, für die Kirche und in der Kirche. Dies war die unausweichliche Consequenz; es muß aber hinzugesetzt werden, daß in unserm Zeitabschnitt diese Consequenz noch nicht zu völlig sicherer Vollziehung kam. Der abstracte, einseitige Supernaturalismus nahm jetzt noch nicht mit voller Entschiedenheit die kirchliche Richtung — denn die Kirche war ja kaum erst ins Leben getreten, — und eben daher kommt das Schwankende und Schwebende, welches die Gestalt des Christenthums, namentlich des practischen Christenthums dieser ältesten Christenheit characterisirt.

Bei dem Blick auf dieses älteste Christenthum kann man sich der Wahrnehmungen nicht erwehren, daß es einen Character der Gesetzlichkeit, und im Zusammenhange damit des Werkwesens an sich trägt, der mit dem paulinischen Christenthum, mit der von Paulus gepredigten Freiheit des Christenthums vom Gesetz übel harmo-

nirt. Man darf freilich diese letztere auch nicht mißverstehen. Nicht das ist ja die Meinung des Paulus*), daß es für den Christen überhaupt gar kein Gesetz gebe, daß es ein christliches Gesetz überhaupt nicht gebe. Dies verstößt wider den handgreiflichsten Augenschein; denn hundertfältig hält Paulus seinen Lesern den Willen und die Gebote Gottes und Christi zur Befolgung vor, wie er ja auch zur Genüge wußte, daß Christus für die an ihn Gläubigen zahlreiche Vorschriften für ihr Verhalten aufgestellt hatte. Nur auf dieses Doppelte drang er in diesem Stücke: einmal darauf, daß die Begründung eines freundlichen Verhältnisses Gottes zu dem sündigen Menschen nicht durch irgend eine Gesetzeserfüllung von Seiten dieses letzteren bewirkt werden könne und bedingt sei, — und für's andre darauf, daß es für den, welcher sich durch den Glauben an Christum mit Gott versöhnt und zu ihm in die rechte Herzensstellung getreten ist, eines positiven göttlichen Gesetzes nicht bedürfe, damit er in seinem Thun und Lassen allezeit das Gottgefällige treffe. Es ist nun einleuchtend, daß dieses letztere nur unter der Voraussetzung gelten kann, daß es für den Menschen schon von Natur ein Gesetz giebt, in seinem eigenen Inneren, nämlich eben das moralische. Diese Voraussetzung findet nun bei dem Apostel Paulus allerdings statt. (Röm. 2, 14 ff.) Fällt sie aber hinweg, dann kann auch der gläubige Christ eines positiven göttlichen Gesetzes nicht entbehren, um das wahrhaft Gottgefällige zu treffen in seinem Thun und Lassen, und da wird nun, wenn es einmal eine christliche Kirche gibt, diese eintreten und ihrerseits ein positives Gesetz hierfür aufstellen müssen. Da aber für sie der sittliche Zweck und die sittliche Aufgabe nicht da sind, sondern nur der abstract religiöse Zweck und die abstract religiöse Aufgabe, so wird ihr Gesetz lediglich abstract religiöse, d. h. kirchliche Handlungsweisen vorschreiben können. Ist dies aber einmal geschehen, gibt es für uns gewisse ausschließend religiöse Handlungen, — also sittlich leere und werthlose, — die gleichwohl Gott wohlgefällig sind: so kann auch der Gedanke an die Verdienstlichkeit dieser Handlungen vor Gott nicht ausbleiben, da sie ja lediglich um Gottes willen geschehen (denn dem Zwecke der Welt dienen sie ganz und gar nicht), und an die Gesetzlichkeit hängt sich so nothwendig auch die Gesetzesgerechtigkeit und Gesetzesrechtfertigkeit an. So darf es uns denn wahrlich nicht befremden, wenn wir an dem Christenthum dieses Zeitsabschnitts von vorn-

*) Wie Ritschl immer annimmt. [*Doch vgl. jetzt Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung (1874) 2, 305 f.]

herein schon den Character der Gesetzlichkeit heraustreten sehen. (Namentlich auch schon im Briefe des Clemens von Rom.) Er verräth sich vielfach; und wenn er nicht auch schon ohne Weiteres in der Bezeichnung des Christenthums als der nova lex, (wie sie schon im Briefe des Barnabas, s. namentlich cp. 2, vorkommt), sich ausspricht, indem diese Benennung an sich einen gut evangelischen Sinn haben könnte: so zeugt doch allerdings die Wahl derselben zur Bezeichnung des Christenthums in seiner Totalität und die ihr zum Grunde liegende Coordination der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Oeconomie von dem Mangel eines klaren Bewußtseins um den Gegensatz beider als Gesetz und Evangelium. Dabei muß man aber anerkennen, daß wenn jetzt das Christenthum als Gesetz behandelt wird, unter diesem christlichen Gesetz fast immer noch das wirklich moralische Gesetz verstanden wird, nämlich zuallervörderst die Forderungen Christi selbst, welche alle moralischer Natur sind, und sodann mittelst dieser die Gebote des Dekalogs und überhaupt die nichtceremoniellen Vorschriften des Alten Testaments, und zwar im ausdrücklichen Gegensatz gegen die bloß ceremoniellen Forderungen des alttestamentl. Gesetzes. Die kirchliche Richtung hat in diesem Stücke nur erst unbedeutende Verfälschungen angerichtet. Es ist also somit nicht zu verkennen, daß die christlichen Ideen und insbesondere der Gedanke der durch Christum bewirkten Erlösung schon jetzt in hohem Grade verflacht erscheinen in dem Bewußtsein der Christenheit, selbst bei ihren am meisten hervorragenden Lehrern; aber befremden kann uns diese Thatsache doch nicht. Der apostolische Standpunkt in seiner sublimen Höhe konnte nicht der Fortschrittsstandpunkt derjenigen werden, die sich gläubig zum Evangelium hingezogen fühlten und man konnte für dasselbe gar wohl aufrichtig empfänglich sein, ohne die religiöse Geschichte eines Paulus durchlebt zu haben. Nach Maßgabe des Bedürfnisses und der Befähigung der wenigen, welche die hohen Anschauungen der Apostel zu theilen vermochten, konnte sich das christliche Gemeinwesen nicht einrichten; es mußte ein viel niedrigeres Normalmaß annehmen. Ueberdieß aber drängte die kirchliche Form, die das Christenthum annahm, wie wir sahen, vermöge des Begriffs derselben mit innerer Nothwendigkeit eben zu den Anschauungen und Tendenzen hin, in denen wir Verflachungen des ursprünglichen apostolischen Christenthums zu erblicken nicht umhin können. Man braucht daher gar nicht mit Ritschl,*) was ohnedieß unmöglich

*) Altkath. Kirche, 2. A., S. 282. 304. 331. 394. 477. 580 f. 583.

ist,*) den Grund dieser Verflachungen darin zu suchen, daß die katholische Kirche sich ausschließend aus den Heidenchristen constituirte, die geborenen Heiden aber unfähig waren, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen zu bemächtigen, indem das gemeine Verständniß dieser nur aus dem richtig verstandenen Alten Testamente habe geschöpft werden können. Bei den Christen aus den Juden stand es ja in der angegebenen Beziehung um kein Haar besser.

So kann denn unsre Freude an dem Zustande des Lebens dieser ältesten Christenheit keine reine sein. Die christliche Frömmigkeit dieser Zeit ist allerdings ein mächtiger Strom; aber ein Strom, der sein eigenthümliches Bett noch nicht gefunden hat, und dessen Gewässer deshalb noch vielfach eine ihnen an und für sich fremde Färbung erhalten haben und durch Beimischung fremdartiger Stoffe getrübt, verunreinigt und verderbt worden sind.

Die Christenheit, deren innere Gestalt wir soeben beschrieben haben, blieb nun auch während der Zeit des Uebergangs aus der apostolischen Zeit in die nachapostolische, die uns jetzt beschäftigt, nicht ohne ernstliche Anfechtungen von Seiten der römischen Staatsgewalt.

Zwar vermehrte sich die Zahl der Christen gerade in dieser Zeit ungemein. Gegen das Ende des Jahrhunderts fanden sich in allen größeren Städten der östlichen Provinzen des römischen Reichs Christengemeinden; im Abendlande gehen die sichren Spuren nicht über Italien hinaus. Vorzüglich Sclaven, Handwerker und Frauen hatten das Evangelium angenommen; doch so viele, daß in Kleinasien bereits die Tempel verödeten und das Opferfleisch keine Käufer fand. (Plinius.) Bei dieser Zunahme der Zahl der Christen inmitten der heidnischen Bevölkerungen konnte man freilich den Unterschied zwischen Christenthum und Judenthum nicht füglich mehr verkennen: allein dieß kam den Christen nicht zu gute, da sie nun um so zweifelloser als keiner religio licita angehörig erschienen. Nichts desto weniger wurden sie auch jetzt noch oft genug als eine jüdische Secte betrachtet. Alle Vorurtheile gegen die Juden wenigstens wurden redlich noch immer auch auf sie übergetragen, und eben so der seit der Empörung der Juden bedeutend verstärkte Haß und politische Argwohn der Heiden gegen dieses Volk. Dagegen erschien aber den römischen Machthabern,

*) S. Uhlhorn in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III. 3, S. 524. Weiß Th. Stud. u. Krit., 1859, H. 1, S. 170f.

das Christenthum bei weitem gefährlicher als das Judenthum, da es sich nicht wie dieses auf Eine Nation beschränkte, sondern sich mit reißender Schnelligkeit überallhin ausbreitete. Bitter verächtliche Urtheile der damaligen heidnischen Zeitgenossen über die Christen. (Tacit. annal. XV, 44. Sueton Nero 16.) Dennoch waren die Verfolgungen, welche die Christen in dieser Zeit zu leiden hatten, nur partielle. Vespasian (70—79) verfolgte die Christen als solche gar nicht; doch mögen sie schon unter seiner Regierung und unter der des Titus (79—81) vielfach durch die Abforderung des jüdischen Leibzolls (des δίδραχμος), der jetzt an den Tempel des Jupiter Capitolin. in Aelia zu zahlen war, beunruhigt worden sein. Noch mehr war dieß, wie es scheint (Sueton, Domitian. 12) unter Domitian (81—96) der Fall. Unter diesem erging es den Christen überhaupt viel härter. Sie waren großentheils Gegenstand seines maßlosen politischen Mißtrauens, sowie unter ihm die Anklage auf das Christenthum häufig gegen gehässige Personen als eine Art von Anklage auf Hochverrath benützt wurde, um einzelne Confiscationen, Verbannungen und Hinrichtungen durchzusetzen. Domitian gebot so, aus politischem Verdacht, alle Nachkommen Davids umzubringen. Als solche wurden ihm von Häretikern zwei Abkömmlinge des Judas, des Bruders Jesu, denuncirt. Sie wurden demnach vor ihn gebracht. Als er aber von ihren äußeren Umständen Kunde eingezogen, die ganz dürftig waren und die Schwielen, die sie von ihrer Arbeit an ihren Händen hatten, gesehen, überdieß von ihnen gehört hatte, daß das Reich Christi kein weltliches sei, sondern ein himmlisches, so entließ er sie unbehelligt, als harmlose Leute. (Euseb., III, 19. 20.) Den Apostel Johannes soll er auf die Insel Patmos verwiesen haben; es ist dieß aber wahrscheinlich nur eine aus einem negativen Mißverständniß (von Offb. 1, 9) hervorgegangene Sage. Dagegen ist es bezeugte Thatsache, daß er seinen Vetter, den Consular Flavius Clemens (der um weltliche Dinge völlig unbekümmert war), hinrichten ließ, und die Gemahlin desselben, die Domitilla auf die Insel Pandataria verbannte, den römischen Berichten zufolge wegen ihrer Verachtung der Götter und ihrer Hingebung an jüdische Sitten.

[* Ueber die in der heidnischen und kirchlichen Tradition herrschenden Verwirrung über die Person des römischen Clemens und die Geschicke seiner Gemahlin oder Nichte, über die Frage nach der Identität des Consuls Clemens und des Bischofs Clemens vgl. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, 1869, S. 147 f.]

Domitians Nachfolger Nerva (96—98) ließ die frühere Duldung der Christen wieder eintreten. Zur Zeit Trajans (98—117)

kommen die ersten Spuren jener Volkswuth gegen die Christen vor, der später so viele Opfer fallen mußten. Vor Plinius, Statthalter von Bithynien, wo die Christen damals überaus zahlreich waren, wurden viele denuncirt (im Jahr 111). Da specielle Gesetze gegen sie noch nicht bestanden, so brachte er gegen sie die neuerdings von Trajan erneuerten allgemeinen Gesetze wider die Hetärien (cf. Plin. Ep. X, 42—43) in Anwendung. Auf senien Bericht wegen dieser Angelegenheit an den Trajan (Ep. X, 96. (al. 97)) rescribirte der Kaiser (ibid. Ep. 97. (al. 98)): von Staats wegen seien die Christen nicht aufzusuchen; diejenigen, die durch Ankläger vor Gericht gezogen und überwiesen würden, seien allerdings zu bestrafen (wohl mit dem Tode); leugneten sie jedoch, daß sie Christen seien, und gäben sie thatsächlichen Beweis davon, dadurch, daß sie die Götter anriefen, so sei ihnen Verzeihung zu gewähren, auch wenn sie der Vergangenheit halber verdächtig seien; — schlechterdings aber dürfe keine Anklage wegen des Christenthums angenommen werden, die nicht in allen gesetzlichen Formen abgefaßt sei. Dieß ist im Grunde die erste gesetzliche Bestimmung über das gegen die Christen zu beobachtende Verfahren. In dieser trajanischen Verfolgung wurde Symeon, der Nachfolger des Jacobus, in Jerusalem, als Christ und als Nachkomme Davids vor dem Statthalter Atticus angeklagt und gekreuzigt (Euseb. III, 32), — in ihr wurde im J. 116 der Bischof Ignatius von Antiochien, nach einer Audienz vor dem Kaiser, zum Vergnügen des römischen Volks im Colosseum von Löwen zerrissen. [*?] *)

Aber alle diese Anfechtungen waren nur leichte Vorspiele von dem, was der jungen Kirche im weiteren Verlauf des zweiten Jahrhunderts bevorstand von inneren und äußeren Kämpfen.

Zweiter Zeitabschnitt.

Das Zeitalter der Consolidirung der christlichen Kirche zur **katholischen**, — bis zum Regierungsantritt des Kaisers Septimius Severus im Jahr 193.

Die Ausbreitung des Christenthums machte in diesem Zeitabschnitte sehr erhebliche Fortschritte, wenn auch die christlichen

---

[* Vgl. jetzt Overbeck, über die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen in s. Studien, 1875; I, 93 f.

Schriftsteller dieser Zeit sich allerdings hyperbolisch darüber ausdrücken. Schon räumlich breitete sich das Christenthum weithin aus in dieser Zeit. Im Abendlande nach dem nordwestlichen Africa, wo Karthago sein Hauptsitz wurde, — nach Spanien, — nach dem südlichen Gallien, wo sich gleich nach der Mitte des 2. Jahrhunderts zu Lyon und Vienne blühende Christengemeinden finden, die aus Kleinasien dorthin eingewandert waren. Von hier aus scheint sich das Christenthum, doch aber nur durch Einzelne, schon jetzt auch nach Germania cisrhenana und selbst nach Britannien hin verbreitet zu haben. Im Orient finden wir in Edessa in Mesopotamien um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Christenthum schon fest gegründet, und von dieser Stadt aus hatte es sich, wie es scheint, auch in die östlich gelegenen Länder, Parthien, Medien, Persien *rc* verbreitet. Um 190 ging Pantänus von Alexandrien nach „Indien", d. h., wahrscheinlich Arabien, um dort das Christenthum zu predigen. (Euseb. V, 10.) Hier überall kam es natürlich nur zu einzelnen Gemeinden. Die Verbreitung ging meist von den großen Städten aus, weniger durch eigentliche Missionen als durch den allgemeinen Verkehr. Aber außer der extensiven Ausbreitung des Christenthums auch ein großer Fortschritt der intensiven. Große Zunahme der Zahl der Christen in den Gegenden, wo es Wurzel geschlagen. (Vgl. Tertull., Apol. 37.) Verbreitung des Christenthums unter allen Classen der Gesellschaft, selbst am kaiserlichen Hofe (Iren. IV, 49), besonders durch Frauen und Sclaven. Namentlich unter den niederen Classen ergriff es große Massen. Es kam eben den tiefsten und unveräußerlichsten Bedürfnissen des menschlichen Herzens wunderbar entgegen; und gerade das eigentliche Volk konnte sich den Glauben an die väterliche Religion, nachdem derselbe zusammengebrochen war, nicht wieder künstlich auf wissenschaftlichem und phantastischem Wege restituiren, wie die Gebildeten dieß zum großen Theil versuchten. Die wunderthätigen Kräfte, die hier und da noch immer vorhanden waren unter den Christen, waren gleichfalls ein wirksames Mittel, — die mancherlei Vortheile für die Hülflosen aller Art, welche die Kirche bot, — die Anschauung des bewunderungswürdigen Heldenmuths der Märtyrer. Auch fing das Christenthum schon an, als eine stille und unbemerkte Macht einen ungeahnten Einfluß auszuüben mit seinen moralischen Ideen (Seneca) [*?] auf die Anschauungen der heidnischen Geister und die öffentliche Meinung,*)

*) Vgl. besonders C. Schmidt, Essai historique sur la societé civile dans le monde Romain et sur la transformation par le Christianisme. Strassbourg, Paris, Leipzig, 1853.

was sich namentlich in den Modificationen darlegt, welche die bürgerliche Gesetzgebung jetzt erfuhr, besonders in Betreff der Ehe, der Familienverhältnisse, der Verhältnisse der Sclaven, des Armenwesens, der öffentlichen Unzucht. Die allgemeinen Menschenrechte kamen schon vielfach zur Anerkennung, in der moralischen Theorie und in der juridischen Praxis. Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts beginnt namentlich das Bestreben nach einer Erleichterung des Loses der Sclaven in die römische Gesetzgebung einzudringen*), und schon im 3. Jahrhundert erkennt der römische Rechtsgelehrte Ulpian, der Rathgeber des Kaisers Alexander Severus, den Grundsatz an, daß die Sclaverei im Widerspruche mit dem Naturrecht sei, und alle Menschen gleich und frei geboren seien.

Diese Eroberungen des Christenthums wurden allerdings durch die damaligen inneren Zustände des römisch-griechischen Heidenthums begünstigt. Das Zeitalter, namentlich in seinen Gebildeten, wurde mitten in dem herrschenden Sittenverderben und ohne sich diesem zu entreißen, in gewissem Sinne wieder religiös; aber seine Religiösität hatte nicht den gesunden Character wahrhafter moralischer Religiösität, sondern war die Sache eines leeren Gefühls und einer schwelgenden Phantasie. Das Bedürfniß wahrer Frömmigkeit wurde wohl empfunden; aber der ernste und saure Weg, auf dem allein sie gewonnen werden kann, wurde verschmäht, und auch dieses Bedürfniß zum Mittel einer sinnlich weichlichen Genußsucht und Phantasie-Schwelgerei gemacht. Seit der Mitte des 1. Jahrhunderts griff, zum Theil durch den Einfluß des Orients, mehr aber noch aus dem tiefen Gefühl innerer Leere, unter den gebildeten Römern ein Zug nach dem Geheimnißvollen, dem Uebersinnlichen, das Trachten nach einer Verbindung mit der übersinnlichen Welt um sich, die man, an platonische Vorstellungen sich anlehnend, als die Welt der Dämonen (Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen) sich dachte. (Der Luftraum ganz mit Dämonen erfüllt.) Diese Verbindung mit der höheren Geisterwelt suchten Manche wohl durch strenge Entsagungen von der Sinnlichkeit, in pythagoräischer Weise, zu erzielen; bei weitem die meisten aber durch Zauberformeln, magische Künste und geheime Weihen, zum Theil von entsetzlicher Art. Diese Neigung brachte

---

[* Vgl. Overbeck, über das Verhältniß der alten Kirche zur Sclaverei im römischen Reiche, in s. Studien, 1875, I, 158f.

neue dem Aberglauben dienende Institute hervor.*) Man begnügte sich nicht mehr mit den umherziehenden Priestern der Isis, den Gallis, den Chaldäern und den Magern; im zweiten Jahrhundert breiteten sich daneben mancherlei geheime Culte oder Mysterien (der Dea Syria, der Isis, des Mithras) über das römische Reich aus, neben denen auch die alten eleusinischen und dionysischen Mysterien, wie es scheint, nach manchen Anbequemungen an den Geist der Zeit, wieder in größere Aufnahme kamen. Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen war Bedingung aller dieser Einrichtungen, durch welche man mit dem Aufsteigen in verschiedene Grade der Mysterien zu immer engerer Vereinigung mit den Göttern zu gelangen wähnte. Das Zeitalter erkannte sich wohl in seinem ungöttlichen Wesen, aber es wollte sich durch allerlei äußere Mittel rein zaubern. Wie sinnreich der Aberglaube in dieser Hinsicht war, davon zeugt das jetzt aufkommende grausende Taurobolium und Kriobolium. Dieser Zug zu der unsichtbaren Welt hin hatte etwas durchaus sinnliches, phantastisches, er war ein Schwelgen in weichlichen Träumereien der Phantasie, in einem phantastischen Wunderglauben, der nur eine Würze eines schlaffen Lebens in sinnlichen Genüssen sein wollte. Mit dem alten Volksglauben setzte man sich durch sophistische Auslegungen auseinander. Die vielen Götter wurden als verschiedene Namen des Einen Gottes oder als Organe seiner Offenbarungen angesehen. Die herrschende Philosophie hatte dagegen nichts einzuwenden. Sie war noch immer der platonisirende Eklekticismus, der allen Aberglauben, ihn idealisirend, in sich aufnahm und vertheidigte, allerdings aber damit zugleich einen gewissen Monotheismus in der allgemeinen Ansicht in den Curs brachte. In der damaligen Literatur wird jene eklektisch-platonisirende phantastisch-abergläubige und dabei weichliche Richtung in ihrer edleren Art besonders durch Plutarch von Chäronea (50—120) und Maximus von Tyrus (um 190), — in ihrer lüstern-genußsüchtigen Art aber auf das sprechendste durch den Rhetor Apulejus von Madaura (um 170) repräsentirt. Dieser phantastisch dogmatisirenden Philosophie und Bildung gegenüber, steigerte sich denn freilich auch der Scepticismus zu immer höheren Stufen. Sextus Empiricus.

Derartige Richtungen in den damaligen heidnischen Kreisen konnten wohl dem Christenthum vielfach den Zugang erleichtern; allein im Allgemeinen war doch die Stimmung der damaligen römisch-

*) V. E. Müller, De hierarchia et studio vitae asceticae in sacris et mysteriis Graecorum Romanorumque latentibus. Hafn. 1803. Im 2. Abschnitt.

griechischen Welt gegen die Christen und das Christenthum eine sehr ungünstige und die Juden an ihrem Theil hetzten auch noch tapfer mit, um den Volkshaß wider die Christen aufzuregen. (Vgl. Justin. M. Dial. c. Tryph. cp. 16 f. Tertul. ad nation. I, 14). Aus dem Gesichtspunkt der heidnischen Welt mußte das Christenthum, zumal das damalige, in einem sehr abstoßenden Lichte erscheinen. Es war ja nicht bloß die Verwerfung und Verabscheuung der volksthümlichen, vaterländischen Götterwelt und ihrer Culte, wodurch es das römisch-griechische Volksbewußtsein tief verletzte, sondern das ganze Gemeingefühl der antiken Welt fühlte sich von demselben in seinem innersten Grunde zurückgestoßen, — in seiner Freude an dem irdischen Dasein, in seiner Richtung auf die Verschönerung und Veredlung desselben. Dieser Richtuug tritt das Christenthum an sich selbst relativ entgegen; das damalige Christenthum bildete gegen sie einen absoluten Gegensatz. Als Ersatz schien es nichts dafür zu bieten als eine freudelose strenge Tugend. Es schien die schöne und reiche Erde fanatisch zum Vortheil eines unbekannten Himmels zu veröden. Den höheren Ständen zumal, in ihrer rein weltlichen, philosophisch-ästhetischen Bildung, erschien es als der finstere Aberglaube eines bethörten Pöbels. Zudem kam dasselbe an allen Enden in directen Conflict mit der Gesinnung und den Neigungen der damaligen Welt. Der heidnische Götterdienst, in welchem die Christen einen Dienst der bösen Dämonen sahen, war in alle Verhältnisse und Formen des damaligen Lebens verflochten, in das häusliche, das bürgerliche, das gesellige Leben, in das Kunstleben u. s. w. Die Christen waren daher genöthigt, sich aus dem gesammten Kreise des damaligen Lebens zurückzuziehen, und traten so zu ihren Volksgenossen und Mitbürgern in das Verhältniß einer ängstlichen Scheu, in der der Schein eines peinlichen und menschenfeindlichen Aberglaubens auf sie fiel. Sie zogen sich von den Vergnügungen, den Gastmälern, den Schauspielen, und sonstigen Kunstgenüssen, von den Festlichkeiten ihrer Mitbürger sorglich zurück. Ihre Theilnahmlosigkeit an den öffentlichen Angelegenheiten zog ihnen natürlich genug den Vorwurf zu, daß sie schlechte Bürger seien, und ihr Leben ein ungemeinnütziges. Viele von ihnen weigerten sich aus Gewissensbedenklichkeit, obrigkeitliche Aemter zu übernehmen oder in den Soldatendienst einzutreten, ungeachtet es allerdings in jener Zeit auch sehr viele Christen im römischen Heere gab. Zwar gab es auch wieder vieles an den Christen, was bei ihren Umgebungen entschieden zu ihren Gunsten sprechen mußte, allein

auch dieß ließ bei Uebelwollenden eine ungünstige Auslegung zu. Die reine Gotteslehre mußte freilich den wahrhaft Aufgeklärten unter den Heiden das Christenthum empfehlen; indeß viele von ihnen bildeten sich ein, dieselbe auch in ihrer eigenen Philosophie zu besitzen. Viele grade von dieser Classe nahmen dann wieder an den positiven Lehren des Christenthums desto entschiedener Anstoß, namentlich an der göttlichen Verehrung eines Gekreuzigten und an der Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Ganz zu geschweigen der abgeschmackten Gerüchte, die über den Gegenstand der religiösen Verehrung der Christen umliefen, daß die Christen einen Eselskopf anbeteten und dergleichen mehr. Die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer hätte freilich jeden Verständigen und Ernsten zu der Frage nach der Quelle dieses ganz eigenthümlich hochherzigen Muthes veranlassen sollen gleichwohl wurde sie von Manchen, namentlich unter den Stoikern, als blinder, roher Fanatismus behandelt. Die Gebildeten belächelten zum großen Theil die Märtyrer geringschätzig wegen der Zuversichtlichkeit ihres religiösen Glaubens, die Massen haßten sie als Verächter ihrer Götter.

Waren nun die Christen so erst einmal Gegenstand des öffentlichen Widerwillens geworden: so fehlte es dann natürlich auch nicht an Vorwänden zum Argwohn, durch den man jenen Widerwillen mit gutem Schein rechtfertigen konnte. Die Verehrung Gottes des Geistes im Geist und in der Wahrheit wurde den Christen als Atheismus ausgelegt, der Genuß des heiligen Abendmahls von thyesteischen Mahlzeiten gedeutet, die Feier der Agapen von Orgien widernatürlicher (ödipodeischer) Unzucht, so wie auch hinter der für die Heiden so auffallenden innigen Bruderliebe der Christen untereinander widernatürliche Wollust gesucht wurde, — in den geheim gehaltenen gottesdienstlichen Versammlungen fand man eine Verschwörung zu geheimen Verbrechen und Schandthaten. Den Beweis für diese und ähnliche Anklagen wider die Christen sah man theils in den Vorwürfen, welche zwischen den Katholiken und den Häretikern in ähnlichem Sinne gewechselt wurden, (Euseb., IV, 7) theils in Aussagen, die einzelne heidnische Sclaven unter den Qualen der Folter wider ihre christlichen Herren gemacht hatten (Euseb., V, 1). In allen öffentlichen Calamitäten, an denen das Zeitalter so reich war, erblickte man Strafgerichte der über ihre Verachtung durch die Christen erzürnten Götter, und die erbitterten Gegner der Christen wußten dergleichen Unfälle

trefflich zu benutzen, um Ausbrüche der Volkswuth wider die Christen herbeizuführen.

Namentlich aber fing man, auch von Seiten der weltlichen Gewalthaber, immer mehr an, die Christen als eine staatsgefährliche Secte zu betrachten. Und zwar um so bestimmter, je schneller es sich ausbreitete und so immer mehr zu einer ganz neuen für den Staat bedrohlich erscheinenden Macht anwuchs. Die Volksreligionen machten von Anfang an die Basis des politischen Gemeinwesens im Alterthum aus; eine Partei, welche sich denselben widersetzte und sie für teufliche Institutionen hielt, mußte schon hierdurch als eine natürliche und grundsätzliche Feindin der bestehenden Staatsordnung erscheinen. Dazu kam nun, daß die Christen den Kaisern die herkömmlichen äußeren Ehrenerweisungen, soweit sie mit götzendienstlichen Anschauungen und Uebungen zusammenhingen oder wenigstens zusammenzuhängen scheinen konnten, verweigerten, häufig auch nicht einmal an ihren Festen ihnen zu Ehren ihre Häuser erleuchten und ihre Thüren bekränzen wollten. (Tertull., de idololatr., cp. 13—15). Die Erwartung der Christen, daß allen Reichen der Welt der Untergang nahe bevorstehe, mit dem vor der Thür stehenden Weltende, wurde ihnen gleichfalls auf feindselige politische Beweggründe gedeutet. (Justin. M., Apol. I, cp. 11). Zwar betheuerten die Christen feierlichst und der vollsten Wahrheit gemäß, daß sie durch ihren christlichen Glauben nur noch durch neue Bande zum Gehorsam gegen ihre Obrigkeit verpflichtet seien; aber diese Betheuerungen erschienen als verdächtig, weil sie ja immer die Beschränkuug hinzufügen mußten: vorausgesetzt, daß die Gebote der Obrigkeit dem göttlichen Gesetze nicht widersprächen.

So darf es uns denn nicht Wunder nehmen, wenn auch in diesem Zeitabschnitt die Christenverfolgungen nicht ansblieben. Dieselben gingen jedoch im Allgemeinen weder von einer grundsätzlich strengen Handhabung der noch fortbestehenden Gesetze gegen die religiones peregrinas noch von der persönlichen Feindseligkeit der Kaiser aus, — sondern in der Regel, besonders im Anfange, theils von Ausbrüchen des Volkshasses, welchem die Statthalter nachgaben, theils von dem persönlichen Uebelwollen dieser letzteren. Daher beschränken sich auch alle Christenverfolgungen dieser Zeit nur auf einzelne Städte oder Provinzen. Unter Hadrian (117—138) fing das Volk zuerst an, bei öffentlichen Festen stürmisch die Hinrichtung einiger Christen zu verlangen, namentlich in Kleinasien. Auf den

desfallsigen Bericht des Proconsuls von Kleinasien Serenius Granianus erließ aber Hadrian an dessen Nachfolger Minucius Fundanus ein Rescript, durch welches er ein solches tumultuarisches Verfahren nachdrücklichst untersagte. Er verordnet darin: Wenn gegen einen Christen in dem vorgeschriebenen Wege der bestehenden Rechtsformen eine Anklage erhoben und nachgewiesen werde, daß er sich gegen die Gesetze vergangen: dann sollte die entsprechende gesetzliche Strafe an ihm vollzogen werden; aber auch nur dann; wenn jemand einen Christen nur calumniatorisch anklage, so solle ein solcher falscher Ankläger mit aller Strenge dafür gestraft werden. Die Sage von Tempeln, die Hadrian in allen Städten Christo habe weihen lassen (Lampridius, vita Alexandri Severi, cp. 43.), ist um so unwahrscheinlicher, da dieser Kaiser sehr unrichtige, confuse und unvortheilhafte Begriffe von den Christen hatte (s. den Brief Hadrians bei Flav. Vopiscus in vita Saturnini, cp. 8. Vgl. auch Spartianus in Vita Hadriani, cp. 22: Sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit.) Unter seinem Nachfolger Antonius Pius (138—161.), wurden die Christen von Neuem hin und wieder beunruhigt, z. B. in Athen, wo bei dieser Gelegenheit der Bischof Publius den Tod fand (Dionys. v. Corinth bei Euseb. IV, 23), und wohl auch (nach Melito bei Euseb. IV, 26) in vielen andren griechischen Städten, namentlich in Larissa und Thessalonich. Antonin steuerte dem durch Erlasse. (Das dem Antonin beigelegte Edictum ad Commune Asiae welche an Justins Apol. I, cp. 70 von späterer Hand angehängt ist, und auch von Eusebius, IV, 13, mitgetheilt wird, ist zweifellos unächt). Unglücklicher noch war für die Christen die Regierung des Marcus Aurelius (161—180). Dieser Kaiser war in seinem Stoizismus den Christen abgeneigt (πρὸς ἑαυτόν XI, 3) und suchte ernstlich, das alte Ansehen der Staatsreligion aufrecht zu erhalten. Auf der andren Seite veranlaßten häufige Calamitäten, die unter seiner Regierung das Reich trafen, manche Ausbrüche der Volkswuth, denen er nicht steuerte. Daher litten unter ihm die Christen in Klein-Asien Verfolgungen (Euseb. IV, 26), denen im Jahr 169 [*155?] auch der greise Polycarpus von Smyrna erlag, während im Jahr 166 Justin in Rom Märtyrer wurde. Am meisten duldeten aber, im Jahr 177, die jungen Christengemeinden zu Lyon und Vienne. Nach einer seit dem Anfange des 3. Jahrhunderts unter den Christen umgehenden Sage soll Marc Aurel durch ein Wunder zu einem milderen Verfahren gegen die Christen umgestimmt worden sein. In dem Kriege

gegen die Marcomannen und Quaden im Jahr 174 gerieth nämlich dieser Kaiser mit seinem Heere in große Noth, da die brennende Sonne seinen Soldaten in's Gesicht schien und der heftigste Durst sie quälte, während in dieser ungünstigen Lage ein Ueberfall der Feinde sie bedrohte. In dieser Noth fiel die 12. Legion, die aus lauter Christen bestand, auf die Kniee, und auf ihr Gebet erfolgte ein Regen, der den Durst der römischen Soldaten löschte, und ein Gewitter, das die Feinde schreckte. Das römische Heer erhielt den Sieg, und der Kaiser gab zum Andenken an diese Begebenheit jener Legion den Beinamen der fulminatrix, *κεραυνοβόλος* oder *κεραυνοφόρος*. Er hörte nun auf die Christen zu verfolgen, und obgleich er das Christenthum nicht geradezu in die Klasse der religiones licitae aufnahm, so erließ er doch harte Strafgesetze gegen diejenigen, welche die Christen lediglich wegen ihrer Religion anklagen würden. Diese Sage ist aber unhaltbar, so sehr auch der angegebene Vorfall im Kriege gegen die Marcomannen, allseitig bezeugt, feststeht. Die Gesinnungen des Kaisers gegen die Christen änderte er jedenfalls nicht; denn 3 Jahre später fand noch die vorhin schon erwähnte blutige Christenverfolgung in Südgallien statt. So schreiben nun auch die heidnischen Berichterstatter (und auch Marc Aurel selbst auf einer Denkmünze, die er prägen ließ,) die Rettung dem Jupiter zu, und zwar auf das Gebet des Kaisers, oder auch den Beschwörungen des egyptischen Göeten Arnuphis. Die legio fulminatrix (oder fulminea) aber ist weit älter; schon seit August führte die 12. Legion diesen Namen. Daß eine ganze Legion aus lauter Christen bestanden haben sollte, ist vollends völlig unglaublich. Unter dem grausamen **Comodus** (180—192) lebten die Christen in Ruhe; Marcia, seine Concubine, war ihnen günstig und stimmte auch ihn günstig für sie. Gleichwohl wurde doch unter ihm der römische Senator Apollonius als Christ angeklagt und nach freimüthigem Bekenntniß einem Senatsbeschluß zufolge enthauptet. Noch vor ihm wurde übrigens sein Ankläger zum Tode verurtheilt und hingerichtet,*) wahrscheinlich weil er der Sclave des Apollonius war. Der Proconsul von Kleinasien Arrius Antoninus fing zwar an, die Christen zu verfolgen; allein es meldete sich eine so große Menge von Christen vor ihm, daß er scheu wurde und sich darauf beschränkte, nur wenige zum Tode zu verurtheilen.

Nicht bloß mit äußerer Gewalt, sondern auch mit **geistigen**

---

*) Wie dieß zusammengehangen haben möge, darüber s. **Gieseler**, S. 134 f.

Waffen trat das Heidenthum jetzt dem Christenthum entgegen, durch literärische Bestreitungen. Es geschah dieß ziemlich spät, erst im Zeitalter der Antonine. Früher erschien das Christenthum gar noch nicht erheblich genug, um wissenschaftlich bekämpft zu werden. Unter den Bestreitern des Christenthums steht oben an der platonische (nicht, wie Origenes, I, p. 8 (vgl. jedoch auch IV, p. 219) angibt, epikureische,) Philosoph Celsus,*) der nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, wahrscheinlich während der Verfolgungszeit unter Marc Aurel, [*?] in seinem ἀληθὴς λόγος, und vielleicht auch noch in anderen vollständig verloren gegangen Schriften, in höhnendem Tone alles zusammenstellte, was sich mit einigem Scheine gegen das Christenthum sagen ließ, das er häufig mit dem häretischen Gnosticismus vermengte, oft den verläumderischen Ueberlieferungen des Judenthums folgend. Jesus und seine Jünger sind ihm freche Betrüger. Wir besitzen von dem Buch nur die Auszüge und Fragmente, welche Origenes in seiner Widerlegung desselben (Libri VIII c. Celsum) gibt. Der Cyniker Crescens (s. Euseb. IV, 16.) und der Rhetor M. Cornelius Fronto (vgl. Minuc. Felix, Octavius cp. 9) sind nur durch einzelne Aeußerungen als Christenfeinde bekannt geworden. (Die verlorene Rede des letzteren gegen die Christen scheint nur eine juridische Vertheidigung des Verfahrens gegen sie unter Marc Aurel gewesen zu sein). Lucian von Samosata**) (um 180) konnte es nicht lassen, auch das Christenthum, in dem er nur eine von den vielen damaligen Zeitthorheiten sieht, mit seiner Satyre zu geiseln in mehreren seiner Schriften: Ἀλέξανδρος ἢ ψευδομάντις, c. 25. 38. *Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*, cp. 11—16. *Ἀληθὴς ἱστορία*, I 22. 30. II, 4. 11. (Der Dialog Philopatris gehört frühstens in das Zeitalter Julians.) Gleichwohl ist er ohne seinen Willen ein Zeuge der Bruderliebe und des Todesmuths der Christen geworden, und ist ihrer Sache insofern förderlich gewesen als sein Spott über die alten Götter den Glauben an sie mit vollends unterhöhlen half.

Dergleichen literarische Angriffe auf das Christenthum riefen nun auch die Christen zu literärischen Entgegnungen auf, zu Apologieen. Diese apologetische Literatur ist, genau zu reden, der erste wirklich

) Die schwierige Untersuchung über die Person dieses Celsus angehend s. Baur, I, S. 368 ff Vgl. S. 394 f. [Vgl. vor allem die neueste Darstellung von Keim, Celsus wahres Wort etc. (vom J. 178) Zürich, 1873].

**) Vgl. Planck, Lucian u. das Christenthum, Theol. Stud. u. Krit., 1851, S. 826 ff. Baur, S. 395—401.

gedeihende Aufgang und die Wurzel der christlichen Literatur überhaupt. Denn die, mehr an die Art der neutestam. Literatur sich anschließende Schriftstellerei, wie sie in den apostolischen Vätern (s. oben) hervortritt, ging sehr bald ein und hatte keine Continuität. Dabei noch der eigenthümliche Umstand, daß in diesen Apologieen der kirchliche Standpunkt bei der Verhandluug der betreffenden Fragen zurücktreten, und überhaupt ein umfassenderer, freierer Standpunkt eingenommen werden mußte. Daher durchweht diese apologetische Literatur im Ganzen ein freier, undogmatischer und universalistischer Geist. Von der bloßen Defensive schritten die Apologeten auch schon bis zur Offensive vor, bis zu directen Angriffen gegen die heidnischen Religionen Die frühsten Apologien wählten den amtlichen Weg; sie wurden den Kaisern übergeben als Bittschriften für die verfolgten Christen Dem Kaiser Hadrian wurde zu Athen (um 130) eine Schutzschrift fur das Christenthum von dem Philosophen Aristides*) und eine andere von dem Bischof Quadratus übergeben, welcher sich rühmte, noch mit Personen umgegangen zu sein, welche Jesus geheilt, ja vom Tode erweckt habe Die Blüthe der Apologetik fällt aber in das Zeitalter der Antonine, als die Kirche nach ihrem äußeren Bestehen von Furcht und Hoffnung gleich bewegt, und jeder Ansicht vergönnt war, sich öffentlich auszusprechen.[*]

Die Apologien Justins des Märtyrers (in Flavia Neapolis gebürtig, von heidnischer Abstammung, durch die Schulen der Philosophen hindurch gegangen, bis er im Glauben an Christum die dort vergebens gesuchte Befriedigung fand, starb den Märtyrertod zu Rom 166, — ohne alle judaisirenden Neigungen oder Reminiscenzen) sind die eine dem Antoninus Pius, die andere dem Marc Aurel gewidmet. (Ansicht von dem λόγος σπερματικὸς auch in der Heidenwelt, namentlich im Griechenthum und der griechischen Philosophie.) An den letzteren Kaiser richteten auch Athenagoras seine noch erhaltene πρεσβέια περὶ χριστιανῶν und Melito Bischof von Sardes,**) und Claudius Apollinaris, Bischof von Hiera-

*) Aristides behielt auch noch als Christ den τρίβων bei, „um den gebildeten Heiden das Christenthum als die neue himmlische Philosophie darstellen zu können.“ Hieronymus, de vir. illustr. cp. 20.

**) Melito, der den Christen in seinem Kreise für einen vom heil. Geist erfüllten Propheten galt, bezeichnete in seiner Apologie das Christenthum als eine zwar von den Barbaren hergekommene Philosophie, die aber unter Augustus dem röm. Reiche als ein Glücksstern aufgegangen und mit ihm aufgewachsen sei.

[* Hase, 8. Aufl. S. 54.]

polis ihre verloren gegangenen Apologien. Um die gleiche Zeit erschienen auch die Apologie des Miltiades, des Bischofs Theophilus von Antiochien (170—180) 3 Bücher ad Autolycum, des Tatianus aus Assyrien (eines Zuhörers des Justin) λογος πρὸς Ἕλληνας und vielleicht auch des Hermias διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, eine oberflächlich witzige Belustigung über paradoxe Philosophieen. Zu den ältesten, aber auch den schönsten, apologetischen Arbeiten, wohl noch aus der Zeit vor den Antoninen, gehört (die früher dem Justin. M. mit Unrecht beigelegte) Ἐπιστολὴ πρὸς Διογνητόν, in ächt paulinischem Geist geschrieben, mit der Bildung des Hellenismus und der Begeisterung des Christenthums als einer durchaus neuen Religion. Alle diese Vertheidiger gehen vorzüglich darauf aus, die Grundlosigkeit der Beschuldigungen gegen das Christenthum, die Vernunftmäßigkeit desselben, und dagegen die Unreinheit und Immoralität der heidnischen Religionen nachzuweisen. Indem sie sich auf die Uebereinstimmung des Christenthums mit den einsichtsvollsten heidnischen Philosophen berufen, lassen sie diese gleichwohl wieder ihre Weisheit aus dem alten Testament geschöpft haben. Bei dem Beweise für den göttlichen Ursprung des Christenthums legen sie das hauptsächlichste Gewicht auf die Weissagungen des alten Testaments von Christo und seiner Sache, auf die von Jesu und seinen Aposteln gewirkten Wunder, auf die schnelle Ausbreitung des Christenthums und auf die Standhaftigkeit seiner Bekenner unter den Verfolgungen. Sie fordern endlich für die Christen denselben Schutz, welchen auch andere philosophische Secten genossen.

Der Kampf gegen das Judenthum brachte in dieser Zeit zwei Apologien, beide in dialogischer Form hervor: unter Hadrian die (verlorene) Ἀντιλογία Παπίσκου καὶ Ἰάσονος, welche späterhin dem Ariston von Pella, aber gewiß mit Unrecht, beigelegt wurde (der Dialog selbst wird schon von Celsus bei Origenes c. Celsum IV, p. 199 erwähnt), — und Justins des Märtyrers Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον, dessen Echtheit ganz zur Ungebühr eine Zeit lang angefochten worden ist.

Meist aus dem apologetischen Interesse ist auch die ansehnliche pseudepigraphische Literatur, welche unser Zeitabschnitt entstehen sah, hervorgegangen. Die Christen traten in diesem Stück in die Fußtapfen der Juden, die vorlängst diese Bahn gebrochen hatten. Es würde jedenfalls eine sehr ungenaue Bezeichnung des wahren Sachverhältnisses sein, wenn man in der damals so häufigen Praxis,

Schriften unter fremdem Namen, namentlich unter dem Namen altberühmter Propheten und Weisen, in die Welt zu schicken,*) einen eigentlichen literärischen Betrug sehen wollte. Einerseits lag dabei in den meisten Fällen gar nicht die Absicht, über den wirklichen Verfasser die Welt zu täuschen, zum Grunde, sondern man betrachtete es nur als eine sinnvolle Form schriftstellerischer Einkleidung, wenn man seine Ideen solchen berühmten und verehrten Personen, namentlich des Alterthums, in den Mund legte, von denen man mit Grund vorauszusetzen meinte, daß sie dieselben theilten, so daß man eben nur in ihrem Geiste und aus ihrem Sinne herauszuschreiben und nur zu suppliren, was sie unfehlbar gedacht und geredet haben würden, des guten Glaubens war, — und andrerseits legte man damals bei einem Schriftwerk überhaupt gar nicht einen solchen Werth auf seinen Urheber wie wir jetzt, und sah dabei weit mehr auf die Sache als auf die Person. Wenn auch die Pseudonymität einer Schrift kein Geheimniß war, so schadete dieß ihrem Credit nicht, wenn sie nur durch ihre Beschaffenheit ansprach. Unter den Christen namentlich fragte man vor allem nach der Christlichkeit einer Schrift; stand diese fest, so setzte es den Werth derselben nicht herab, wenn auch ihre Pseudonymität offenkundig wurde. So wurde bei den Actis S. Pauli et Theclae „die nur aus Liebe zu Paulus und mit fast empfindsamer Poesie für die Moral der Entsagung geschrieben sind," **) die Pseudonymität frühzeitig entdeckt und von der Kirche gerügt, aber dessen ungeachtet blieb die Schrift lange im kirchlichen Gebrauch.

Abgesehen von den vielen apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten und von der pseudoclementinischen Literatur gehören hierher hauptsächlich folgende Schriften. Jüdische Nachbildungen prophetischer Gesichte sind von Christen in ihrem Sinne benutzt oder auch nachgeahmt worden, manches mit zweifelhaftem christlichem Inhalt, wie 1) das Buch Henoch.

[* Die zahlreichen Einzeluntersuchungen aus der neueren wissenschaftlichen Theologie über diese Litteratur können hier nicht angeführt werden. Hingewiesen aber darf zur Ergänzung oder Berichtigung werden auf die zusammenfassenden Besprechungen von Reuß, Dillmann im Herzogs R. E. und von Holtzmann in Schenkels Bibellexicon.]

*) Vgl. Köstlin, „die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche" in den Theol. Jahrbb. von Zeller, 1844, S. 548 ff. Baur, Paulus, S. 503. Drei erste Jahrhh., S. 115 f. Ritschl, Altkath. Kirche, S. 195 f.

**) [*Hase, 8. Aufl. S. 80.]

2) das 4. Buch Esra, — andres um die messianische Weissagung aus der Wirklichkeit des Lebens Jesu zu ergänzen. Dieser letzteren Tendenz gehört 3) das ἀναβατικὸν des Jesajas an. Dieses Apokryphon, in seinen beiden Bestandtheilen eine Mischung judenchristlicher und häretischer Elemente, läßt den Geliebten Gottes aus dem 7. Himmel herniedersteigen, um in menschlicher Gestalt sein Werk auf Erden zu vollbringen, und den Propheten Jesaja hinaufsteigen, um mit der messianischen Zukunft bis zum Weltgericht die Herrlichkeit des göttlichen Vaters zu schauen und dafür nach seiner eigenen Weissagung unter der Säge zu sterben. Ebenso die Testamente der 12 Patriarchen. Sie enthalten moralische Ermahnungen der Söhne Jacobs auf ihren Sterbebetten an die jüdische Nation als aus einer Zeit vor dem mosaischen Gesetze mit der Weissagung auf Christus aus dem Stamme Levi und Juda, dem Hohenpriester und König eines ewigen Reichs. Sie sind nicht judenchristlich. 5) Die (verlorenen) Weissagungen des Hystaspes, dem alten persischen Weisen dieses Namens beigelegt. Weissagungen auf Christum. Endlich 6) die sibyllinischen Weissagungen. Es waren zuerst hellenistische Juden, welche die heidnischen Sibyllen in ihrem jüdischen Sinne weissagen ließen; in ihre Fußtapfen traten dann auch Christen, und ließen dieselben die christlichen Messiashoffnungen und eschatologischen Erwartungen weissagen. Die Apologeten beriefen sich den Heiden gegenüber auf diese sibyllinischen Orakel als auf inspirirte Stimmen, die ihnen aus ihrer eigenen Mitte Christum geweissagt, und behandelten diese heidnischen Prophezeihungen auf gleichen Fuß mit den biblischen. Unsere jetzige Sammlung der sibyllinischen Orakel besteht aus 8 Büchern. Sie enthält in bunter Mischung heidnische, jüdische und christliche Stücke. Die christlichen heben bald nach dem Ausbruche des Vesuvs vom Jahr 79 an, und treiben bis ins 5. Jahrh. hinein frische Zweige.

Gefahrdrohender noch als Anfechtungen von außenher waren die Kämpfe, welche die Kirche in unserm Zeitabschnitt in ihrem eigenen Innern zu bestehen hatte mit den Häresien. Hier lief sie ernstlich die Gefahr einer grundwesentlichen Verfälschung des ihr zur geschichtlichen Fortüberlieferung anvertrauten Christenthums, womit sie dann natürlich an ihrer Lebenswurzel tödtlich verletzt worden sein würde.

Nicht gerade von dem Judenchristenthum her, wie früher, drohte dem Christenthum jetzt diese Gefahr. Die Kraft des Judenchristenthums war gebrochen. Die orthodoxen Judenchristen, die eigentlich so zu nennenden Jakobuschristen, die im engeren Sinne sogenannten Nazaräer, bestanden noch immer fort in Cölesyrien, besonders in Beröa und der Umgegend; aber auch jetzt dachten sie nicht daran, gegen die übrige Kirche Opposition zu machen.*) Wahrscheinlich fing aber wohl schon jetzt das Mißliche ihrer geographischen Lage an sich geltend zu machen Von dem großen Kirchenkörper räumlich fast ganz abgeschnitten, befanden sie sich thatsächlich so gut wie isolirt von diesem und seiner fortschreitenden Entwicklung, und davon mußte die Folge sein, daß sie nach und nach in eine gewisse Separation hineinkamen und ein von dem der übrigen kirchlichen Christenheit stark abstechendes Aussehn erhielten. Hierdurch aber geschah es, daß sie von den übrigen Katholikern mit mißtrauischen Augen angesehn wurden. Daß etwas der Art schon jetzt geschah, dürfen wir wohl aus einer Angabe bei Justin schließen: Dial. c. Tryph. Jud., cp. 47.**) Hier unterscheidet er unter den Christen, welche das mosaische Gesetz beobachten, zwei Classen: 1) Solche, welche allen Christen, auch denen aus den Heiden, die Beschneidung und die Einhaltung der übrigen Forderungen des mosaischen Gesetzes auferlegen wollen, und 2) Solche, welche zwar für ihre Person an die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes gebunden zu sein glauben, von den geborenen Heiden unter den Christen aber nicht das gleiche verlangen. Diese zweite Classe sind offenbar unsre im engeren Sinne sogenannten Nazaräer.

[*Vgl. auch die schon erwähnte Besprechung von Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanius.]

Von dieser zweiten Classe sagt nun Justin, er für seine Person halte dafür, daß diese Leute selig werden können, und daß man mit ihnen Gemeinschaft halten solle, — setzt aber ausdrücklich hinzu: es gebe auch Solche, die andrer Meinung seien und jede Gemeinschaft auch mit dieser zweiten Classe verweigerten. Doch sieht man aus der Aeußerung Justins, daß diese letztere exclusive Ansicht zu

---

*) Ob sie, wie Hase, [*70] S. 89, annimmt, das apostolische Ansehn des Paulus nicht anerkannt haben, scheint noch sehr zweifelhaft Im Gegentheil, s. Ritschl, Altkath. K. 2. A., S. 153 f.

**) Vgl. Ritschl, S. 240 ff., 2. A. S. 252—257. 309.

seiner Zeit noch nicht kirchlich autorisirt war. Irenäus*) aber scheint dieselben Leute schon für Häretiker anzusehen. Er führte (adv. Haer. I, 26.**) eine ebjonitische Häresie auf, und sagt von den Häretikern, die er Ebjoniten nennt, sie lehrten von Jesu wie Cerinth, und hielten das Gesetz, gebrauchten nur Ein Evangelium, das nach Mathäus, und verwarfen den Paulus als einen Abtrünnigen. Nach dem Bericht der Refut. haereson (Philosophumena).

[*VII, 34, p. 406.]

vertrauen sie ihre Rechtfertigung dem Gesetze, wie durch die vollkommene Erfüllung der Forderungen desselben Jesus gerechtfertigt und Messias wurde. Origenes (c. Cels. V, 61. 65) und Eusebius (III, 27) unterscheiden zweierlei Ebioniten, von denen — nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Vorstellungen vom Messias unter den Juden — die Einen Jesum für den natürlichen Sohn Josephs und der Maria hielten, — die Andern für jüngfräulich geboren von der Maria und durch den heiligen Geist gezeugt, bis zur Anerkennung seines überirdischen, jedoch nicht göttlichen Wesens. Wahrscheinlich waren dieß doch eben im engeren Sinne sogenannte Nazaräer. Ihre Abweichungen von der jetzt in der katholischen Kirche eigentlich herrschenden Christologie, waren wohl nur die Folge davon, daß sie in ihrer Isolirung von dem großen Kirchenkörper, den dogmatischen Entwicklungen nicht gefolgt waren, welche in diesem in der Lehre von Christo während unseres Zeitabschnitts stattgefunden hatten.***) Für die heterodoxen, das ist näher essäisirenden, Judenchristen, die im engeren Sinne sogenannten Ebioniten, würden jene Charakterisirungen doch nicht bezeichnend genug sein. Diese letzteren gewannen zwar jetzt, wie es scheint, insbesondere in Rom, ein neues Leben, vermöge dessen sie der Kirche nicht ganz unerhebliche Conflicte bereiteten, — allein nur dadurch, daß sie sich den Gnosticismus bis auf einen gewissen Grad aneigneten und sich gewissermaßen zu einer gnostischen Secte gestalteten. Von ihnen wird deßhalb erst unter den Gnostikern die Rede sein.†)

---

*) Hier verwirrt Ritschl, S. 245, die wahre Sachlage völlig.

**) Zu dieser Stelle bemerkt Hase, S. 89 f. [*7. A.] „Die Schwierigkeit der Stelle nicht durch Correctur, sondern durch Interpunction zu lösen."

***) Ritschl, S. 243. Vgl. auch S. 262 f.

†) In dem Ebionitismus der clementinischen Schriften verjüngten sich nämlich die Ebjoniten von Neuem auf der Grundlage des Grundsatzes, daß die

Diejenigen Häresien, mit denen die Kirche jetzt ihren eigentlichen Kampf zu bestehen hatte, waren vielmehr der Gnosticismus und der Montanismus.

Der Gnosticismus.*)

Der Gnosticismus ist eine durch ihre Eigenthümlichkeit höchst dunkle Erscheinung. Will man denselben aufhellen, so darf man allerdings seine Eigenthümlichkeit nicht verwischen,**) — aber man darf sie auch nicht übertreiben durch Herauslösung desselben aus dem großen Ganzen verwandter Erscheinungen in jener Zeit, dem er angehörte.

Der Gnosticismus ist, um es kurz zu sagen, der Versuch, die aufgeklärte philosophische Gottes- und Weltansicht, wie sie in der römischen Kaiserzeit unter den Gebildeten die vorherrschende war, mittelst eines alle bisherigen positiven Religionen in sich aufnehmenden Religions-Syncretismus zu einer neuen und universellen Volksreligion unter der Firma des Christenthums zu machen. Er will freilich Gnosis sein, „höhere, esoterische Religionserkenntniß, — aber als allgemeine Religion der Aufklärung und der Aufgeklärten.***)

Der Gnosticismus ist in seiner Zeit keine vereinzelte Erscheinung, sondern nur eine besondere Erscheinungsform einer der ihr geistiges Leben beherrschenden Hauptrichtungen, Daher die große Macht, die er in seiner Geburtszeit über die Gemüther ausübte. Daher ist auch ein einzelner Urheber desselben nicht bekannt.†)

Christen aus den Heiden, um in die volle Gemeinschaft mit denen aus den Juden einzutreten, zwar nicht der Beschneidung, aber doch außer der Beobachtung der Proselytenbedingungen noch bestimmter Reinigungen bedürften. Vgl. Ritschl, 2. A. S, 261–266.

*) Nach Massuet, Beausobre, Mosheim, Lewald, Neander, J. Matter, Baur, die christliche Gnosis, Ritter, B. I, S. 109 ff. R. A. Lipsius, der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang. Lpzg. 1860.

[*Baur I, III. Abschnitt; Möller, Kosmologie der chr. K. bis Origenes Halle 1860.

**) Vgl. auch Ritschl, S. 278 f. Namentlich darf man Gnosis und Gnosticismus nicht für identisch nehmen.

***) Hat der Gnosticismus nicht eine nahe und charakteristische Verwandschaft mit der Freimaurerei? Ein solcher Versuch konnte natürlich in der mannichfachsten Weise zur Ausführung gebracht werden: daher die mannichfaltigen Formen des Gnosticismus, bei aller Identität des Familiencharakters.

†) Hase, [* 7. A.] S. 91.

Die γνῶσις war damals ein sehr allgemeines Bedürfniß, zumal im Kreise des religiösen Lebens: ein wirkliches Begreifen der Welt, in ihrem Dasein und ihrer Entwickelung, aus dem religiösen Gesichtspunkt. Es war schon die Folge des jetzt erreichten Bildungsgrades. Namentlich aber mußte dieß Bedürfniß sich einstellen, sobald für die religiös Denkenden eine Mehrheit von neben einander herlaufenden geschichtlichen Entwicklungsreihen des religiösen Lebens die alle auf Anerkennung Anspruch machten und nicht ohne Weiteres abgewiesen werden konnten mit diesem Anspruch, in den Gesichtskreis trat In diesem Fall mußten die mehreren Entwicklungsreihen alle auf die göttliche Causalität zurückgeführt, und mithin ihre Zusammengehörigkeit, ihre Compatibilität und Zusammenstimmung angenommen werden. Da entstand nun aber die Frage, wie sie zusammengehören, wie sie zusammenstimmen und in einander eingreifen, die Frage nach dem inneren teleologischen Verhältniß derselben zu einander — und die Aufgabe einer Nachweisung dieses so oder so bestimmten Zusammengehörigkeitsverhältnisses. Wie nun auch dieses Verhältniß näher bestimmt werden mochte, so viel ist klar, ein derartiges Verfahren konnte gar leicht zu einem Religions-Syncretismus führen.

Der angedeutete Fall trat zuerst im Alexandrinismus ein für die Juden. Auf die alexandrinisch gebildeten Juden machte die griechische Philosophie, namentlich die platonische und die platonisirende, den entschiedenen Eindruck, einen Wahrheitsgehalt insbesondere einen religiösen, in sich zu schließen, dem sie nicht umhin könnten beizufallen, — und doch waren sie nichts desto weniger nach wie vor fest überzeugt von der Göttlichkeit, ja von der ausschließenden Göttlichkeit ihrer alttestament. Offenbarung und heiligen Schrift Wie konnte nun dieses beides zusammen bestehen? Man mußte eine Ausgleichung und Vermittelung zwischen beiden Reihen der Wahrheitsüberlieferung aufsuchen, bei der sie nur als verschiedene Erscheinungsformen Einer und derselben religiösen Wahrheit erschienen, letztlich aus Einer und derselben Quelle geflossen. Die Alexandrinischen Juden halfen sich dadurch, daß sie auf der einen Seite annahmen, die griechischen Philosophen hätten ihre Weisheit aus Moses geschöpft, — und auf der anderen Seite durch eine allegorisirende Interpretation des Alten Testaments die Ideen der griechischen Philosophie in dieses letztere (wenn auch unbewußterweise) hineintrugen. Mit dieser Auffassung der Sache war man der Verlegenheit enthoben, — und sie

und ihre Durchführung im Einzelnen nannte man, weil damit das problematische Verhältniß begriffen war, γνῶσις.

Ganz in dem gleichen Falle befanden sich nun auch die Christen von vornherein. Zwar nicht dem heidnischen Polytheismus gegenüber, — denn diesen betrachteten sie als den unbedingten Gegensatz von ihrer Religion und das Verhältniß beider zu einander als das eines Sich unbedingt ausschließens, — wohl aber gegenüber von der alttestament. Oekonomie und Schrift. Die innere, wesentliche Zusammengehörigkeit dieser mit dem Christenthum stand ihnen von vornherein unbedingt fest, und zwar so, daß ihnen das Alte Testament die vorbereitende Weissagung des Christenthums, dieses folglich die wesentliche Erfüllung von jenem war. Allein nun kam es noch erst darauf an, den Nachweis hierfür im Einzelnen zu führen und durchzuführen; und diese Nachweisung war für die ältesten Christen ihr eigentliches wissenschaftliches Problem, — auf seiner Lösung beruhte für ihre denkende Betrachtung der Welt die eigentliche Befriedigung, — diese Nachweisung war also ihre Gnosis. Das Instrument dessen sie sich dazu bedienten, war wiederum jene allegorisirende Auslegung des Alten Testaments, und so nannten sie denn γνῶσις die Erkenntniß der prophetischen Zusammenstimmung des Alten Testaments mit dem Evangelium mittelst einer typisirend allegorisirenden Auslegung des ersteren; sie war ihnen die christliche Gnosis. In diesem Sinne sprechen von der Gnosis, und rühmen uud empfehlen sie, schon der Brief des Barnabas, der Römische Clemens (Ep. ad Corinth. I, cp. 12. 31. 36. 40. 41. 45.), Justin d. M. (Dial. c. Tryph. cp. 112, vgl. auch cp. 95) u. s. w.*)

Wiederum eine ähnliche Aufgabe, wiewohl doch mit sehr wesentlichen Modificationen, stellte sich in derselben Zeit den gebildeten heidnischen Denkern, welche ihren nationalen polytheistischen Glauben hatten fallen lassen, den damaligen „Aufgeklärten" unter den römisch-griechischen Heiden, — sowie auch solchen philosophisch gebildeten Juden, denen, ohne daß sie an Christum gläubig geworden wären, ihr angestammter israelitischer Glaube verloren gegangen war. Diese Leute sahen vor dem Auge ihres denkenden Geistes drei große geschichtliche Religionen stehen: die polytheistischen heidnischen Religionen, — die monotheistische alttestament. Religion — und das Christenthum. Denn dieses

*) Vgl. Ritschl, Altkath. Kirche, S. 279. 290. 314.

letztere war mit dem Beginn des 2. Jahrhunderts schon eine nicht mehr zu übersehende und nicht mehr zu ignorirende, augenscheinlich geschichtliche Macht geworden. Zu diesen drei Religionen verhielten sich unsre Leute persönlich indifferent, — keine von allen dreien war im Besitz ihres Glaubens; ihr religiöser Glaube war überhaupt gar kein positiver, sondern ein aufgeklärter abstract philosophischer. Aber in einer anderen Beziehung hatten jene drei großen Hauptreligionen für sie allerdings ein entschiedenes Interesse, in geschichtsphilosophischer. Die geschichtliche Bedeutsamkeit dieser Religionen konnte unsren Leuten nicht entgehen, und wie sie die eigentlichen Hebel der bisherigen Geschichte gewesen. Es entstand also für sie das rein wissenschaftliche Bedürfniß, sich denkend über die geschichtliche Stellung der genannten drei Hauptreligionen zu orientiren, das teleologische Verhältniß und die inneren Beziehungen derselben zu einander und zu der geschichtlichen Entwicklung der Welt zu erforschen, — mithin: sie in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit, also als drei mit innerer Nothwendigkeit zusammengehörige Stufen der Weltentwicklung zu begreifen, und eben damit den Gang der Weltgeschichte nach seinem wesentlichen inneren Verlauf zu construiren. In einer solchen Construction mußte selbstverständlich das Christenthum auf den Höhepunkt des Ganzen gestellt werden, als die jüngst geborene nicht nur unter den weltgeschichtlichen Religionen, sondern auch die augenscheinlich am meisten lebendige und die am meisten noch auf eine Zukunft zu rechnen hatte. Diese religionsgeschichtliche philosophische Construction mußte aber natürlich so eingerichtet werden, daß sie als ihr Resultat die eigene religiöse Ansicht unserer Leute ergab, diejenige aufgeklärt religiöse Weltanschauung, welche sie für ihre Personen aus der herrschenden Philosophie angeeignet hatten. Hier stellte sich denn abermals eine Gnosis als Aufgabe. Und diese Aufgabe war gar nicht einmal schwer zu lösen. Merkwürdigerweise bot ja die eigenthümliche Beschaffenheit der damals herrschenden religions-philosophischen Lehre eine bequeme Gelegenheit, die drei positiven Hauptreligionen auf ihrer Grundlage in eine festgeschlossene Einheit zusammen zu construiren. (S. unten).

Diese erste Aufgabe führte aber den, der sie für sich gelöst zu haben glaubte, fast unwillkürlich weiter auf eine zweite, ganz anders geartete. Bis hierher handelte es sich um ein lediglich wissenschaftliches Interesse. Allein dabei war doch nicht wohl stehn zu

bleiben. Unsere Leute nämlich betrachteten, wie wir schon sagten, die positiven Volksreligionen als in sich selbst unhaltbare und durch die Geschichte bereits so gut wie verbrauchte, — sie sahen ihrem baldigen völligen Untergang auch in den Massen zweifellos entgegen. Von dem Christenthum aber, wie es das traditionelle war, konnten sie (von ihrem Standpunkte aus) nimmermehr erwarten, daß es jemals Volksreligion werden könne, so wenig, als sie dieß auch nur wünschen konnten. Konnte ihnen nun diese Perspective gleichgültig sein? Konnten sie das Bedürfniß der Massen, eine Religion zu haben, das Bedürfniß einer Volksreligion verkennen? Gewiß nicht. Woher sollte diese aber künftighin kommen? Auf diesem Punkte drängte sich für sie die Frage auf, ob sich denn nicht etwa eine neue Volksreligion schaffen ließe, die sich allgemeinen Eingang versprechen dürfe, — und zwar eine bestandhaltige. Das heißt, es fragte sich, ob es nicht möglich sein sollte, die eigene religiöse Ueberzeugung unsrer Leute, d. i. die Religionsansicht der damals herrschenden philosophischen Bildung (denn diese hielten sie ja für unantastbar wahr), in eine volksmäßige, auch das ungebildete Bewußtsein ansprechende und seinem Fassungsvermögen angemessene Form zu bringen, in welcher sie geeignet wäre, in den religiösen Glauben der Massen überzugehen. Und diese Frage legte sich um so näher, da, wie schon gesagt wurde, die drei positiven Hauptreligionen sich ja wie von selbst in den Kreis von religiösen Sätzen hineinconstruirten, um den es sich hier handelte. Damit waren ja jene Sätze schon um ein Bedeutendes dem Volksbewußtsein angenähert. So kam es denn auf einen Versuch an, den Inhalt des aufgeklärten religionsphilosophischen Bewußtseins der Zeit mittelst einer Verschmelzung desselben mit den synkretistisch durch einander gemischten bisherigen positiven Religionen zu einer neuen Volksreligion zurecht zu gestalten. Die Firma, welche diese neue Religion zu führen hatte, mußte natürlich die des Christenthums sein Nicht nur weil dieses unter den vorhandenen Religionen ohne Vergleich die lebenskräftigste war, sondern besonders weil es eben die neue Religion war, deren Bedeutung noch nicht unzweifelhaft fixirt war im öffentlichen Bewußtsein, und die, weil sie eben erst geboren war, noch weich genug schien, um sich auf einen ihr an sich fremden Sinn biegen und modeln zu lassen. Kurz, es galt eben den Versuch, der geschichtlichen Thatsache des Christenthums sich für den Zweck zu bemächtigen, um mittelst ihrer und unter ihrem Namen die in ein aus

syncretistisch durcheinander gemengten Elementen der bisherigen positiven Religionen zusammen genähte*) in populäres Gewand eingekleidete Lehre der damaligen römisch-griechischen Religionsphilosophie als eine neue Volksreligion in den Curs zu bringen.

Dieser Versuch war der Gnosticismus.

Seinen Begriff so fassend, analysiren wir ihn denn a priori genauer nach Inhalt und Form.

Der Inhalt der neuen Religion sollte sein, wie gesagt, die herrschende religionsphilosophische Ansicht der damaligen römisch-griechischen Welt. Welche war diese? Sie war eine monotheistische; der Polytheismus war für sie lediglich der ungebildeten Volksvorstellung verfallen. Nicht in diesem Punkte lag für sie die Schwierigkeit, sondern vielmehr darin, von Gott aus einen Uebergang zur Welt zu finden, und zwar zu einer Welt wie die thatsächlich vorhandene mit allen ihren Unvollkommenheiten, mit allem dem Bösen und hauptsächlich mit allem dem Uebel. Wie die Entstehung einer Welt, und zwar einer solchen Welt zu erklären sei: das war für diese Philosophie das große Räthsel. Schon in ihrem Gottesbegriff selbst konnte sie kein Moment entdecken, das Gott zu einer Weltbildung (denn an eine Schöpfung konnte hier überall nicht gedacht werden, bei der Voraussetzung einer uranfänglich vorhandenen Materie, wie sie die der ganzen antiken Philosophie ist), hätte veranlassen können. Ihr Begriff von Gott war einerseits der von ihm als dem in seiner Absolutheit schlechthin Bestimmungslosen, von dem sich, wie überhaupt gar nichts, so auch nicht irgend eine Wirksamkeit (wie die weltbildende) prädiciren lasse, — andrerseits der von ihm als dem in sich selbst schlechthin Befriedigten, für den es ein Motiv zur Wirksamkeit nach außenhin gar nicht geben könne. Gleichwohl konnte sie aber auch wieder die Entstehung der Welt ohne die göttliche Causalität nicht denken. Denn sie nahm zwar eine mit Gott gleich uranfängliche Materie an; allein aus ihr für sich allein ließ sich die empirisch gegebene Welt nicht erklären. Denn diese ist eine nicht schlechthin materielle und unvollkommene, sondern eine theilweise geistige und nur relativ unvollkommene. Diese theilweise Geistigkeit und diese relative Vollkommenheit konnten ihr doch nicht von jener Materie herkommen, welche ja dieser Philosophie der absolute Gegensatz von allem Geist und aller Vollkommenheit war. Es schien also

*) Vgl. Weisse, Philosoph. Dogmatik, II, S. 39.

als müßten sie ihr doch von Gott gekommen sein, dem absoluten Geist und der absoluten Vollkommenheit. Aber auch dieß zeigte sich sofort wieder als undenkbar. Eben deßhalb, weil Gott als absolut Geist und als der absolut Vollkommene gedacht werden muß. Ist er das, so müßte die Welt, wenn sie durch ihn wäre, ganz vollkommen sein und ganz Geist, — und das ist sie notorisch nicht, sondern beides ist sie eben nur theilweise. Hier lag der große Stein des Anstoßes für diese Philosophie. Wie und woher ist in die den Weltstoff ausmachende uranfängliche Materie das, was sich in ihr hier und da von Vollkommenem und von Geistigem findet, hineingekommen? Wie und woher hat das in der Welt sporadisch vorhandene Geistige in die Materie, welche ihre Substanz bildet, sich verirrt und in sie sich hinein verflochten?: das war das schwere Problem, an dem sie sich abmühte. Eine Lösung desselben war von ihrem Standpunkt aus nicht anders möglich als mittelst der Annahme, daß die Welt das Werk einer von Gott verschiedenen und in sich selbst unvollkommenen geistigen (weltbildenden) Causalität sei, die bei ihrer die uranfängliche (reine) Materie bildenden Wirksamkeit — eben infolge ihrer Unvollkommenheit — durch einen Mißgriff sich selbst, also Geist, mit in diese Materie verstrickt habe. Und von dieser Annahme aus stellte sich dann sofort auch das Bedürfniß einer Veranstaltung heraus, um die geistigen Elemente, welche so in eine ihrer Natur wiedersprechende und sie in ihrem wahren Leben hemmende Vermischung und Verquickung mit der Materie hineingerathen, wieder aus dieser herauszulösen, also das Bedürfniß einer Erlösung — und beziehungsweise eines Erlösers, eines Christus, — als welche ja das Christenthum sich eben gab. Es ergab sich also in dieser Gedankenreihe mit Nothwendigkeit ein Ort, der ganz specifisch geeignet war, das Christenthum in sie aufzunehmen.

Aber vollständig war die Schwierigkeit hieraus immer noch nicht überwunden. Nämlich die geforderte unvollkommene geistige Potenz, welche die Welt gebildet, woher sollte sie denn kommen? Was berechtigte dazu, einen solchen „Demiurgen" (ein platonischer Ausdruck) anzunehmen? Als unvollkommene Potenz konnte er nicht Gott selbst sein; aber als geistige konnte er doch nur von Gott, dem alleinigen uranfänglichen Geist, kommen. Allein wie konnte denn von Gott ein unvollkommenes geistiges Sein herkommen? Für diese Schwierigkeit hat die antike Philosophie immer nur Eine

Lösung gekannt, die Emanationsvorstellung. Sie nahm an — und zum Behuf dieser Annahme dachte sie die Gottheit gern als androgyn —, daß Gott sich uranfänglich aus eigner Selbstbestimmung durch eine προβολή eines Theils seines Seins entäußert, denselben aus sich herausgesetzt habe (προβάλλεσθαι), — diese göttliche Emanation aber habe sich dann wiederum eines Theils ihres Seins entäußert durch eine neue προβολή, und so weiter fort. Auf diesem Wege — urtheilte man — verringerte sich das aus Gott emanirte geistige Sein je weiter desto mehr, und büßte immer mehr ein von seiner Vollkommenheit. In dieser Vorstellung fand nun auch unsere Philosophie die gesuchte Auskunft. Sie nahm eine Reihe von Emanationen aus der Gottheit an (und eine je längere Reihe derselben sie bildete, desto mehr entsprach es ihrem Zweck,) — die Aeonen des Gnosticismus —, die immer unvollkommener wurden und in deren Fortgang sich dann letztlich eine geistige Potenz von dem Grade der Unvollkommenheit ergab, wie er dem Grade der Unvollkommenheit der empirischen Welt zu entsprechen schien, — und machte sie zum „Demiurgen", d. h. ließ sie aus der uranfänglichen Materie die Welt bilden. Indem man sich aus der Verlegenheit zog, hatte man überdieß zugleich noch einen, zunächst gar nicht einmal gesuchten, bedeutenden anderweiten Vortheil erlangt. Nämlich in dieser langen Reihe von Emanationen aus dem höchsten und in Wahrheit alleinigen Gott konnte die polytheistische Religion bequem sich selbst wieder finden, und so konnte man also auch dem Heidenthum seine eigenthümliche Stelle in der Construction anweisen und auch seine Interessen und Ansprüche wahren. Zudem bot dieselbe Stelle auch einen bestimmten Anschlußpunkt für die jüdische Engellehre dar, die in der damaligen Theologie überhaupt eine große Bedeutung hat. Gleichzeitig war aber auch für die alttestamentliche Religion der ihr genau entsprechende Ort gefunden, nämlich in dem Demiurgen. Denn auf der einen Seite war ja an dem alttestam. Gott nach der Darstellung des Alten Testaments selbst grade dieses der am meisten hervorstehende unterscheidende Character, daß er der Weltschöpfer (freilich nicht Weltbildner!) war, und andrerseits erschien derselbe jener Denkweise, namentlich auch neben dem Gott des Christenthums, als ein nur unvollkommenes, beschränktes, vielfachen pathologischen Affecten unterworfenes Wesen. Wie also in dem Gott des Alten Testaments der eigenthümlich zupassende Schlüssel zur Erklärung der Entstehung der empiri-

schen Welt gefunden zu sein schien: so theilte sich ihm ganz von selbst die Rolle des Demiurgen zu, und er erhielt eben damit auch die zweideutige Stellung, welche der Demiurg seinem Begriff zufolge in der Weltökonomie einnimmt, diese zwischen Licht und Finsterniß schillernde Farbe. Als die ihm eigenthümlich zugehörige Region der Welt mußte so das Psychische erscheinen, welches gleichenfalls zwischen Materiellem und Geistigem die Mitte einnimmt, und zwar eine zwischen beiden hin und her schwankende Mitte.

Worin muß denn nun nach dieser Anschauungsweise die Erlösung, die sie dem Christenthum beilegt, bestehen? Sie kann nur darin bestehen, daß die infolge der Unvollkommenheit der Weltbildung in die materielle Welt verschlagenen und in die Gefangenschaft der Materie gerathenen geistigen Elemente aus dieser ihnen unangemessenen Verbindung wieder herausgelöst werden, und so wieder zurückkehren können in die Sphäre des rein geistigen Seins, das heißt in das Reich der aus der Gottheit emanirten rein geistigen Potenzen (der Aeonen), in die obere Welt, der sie von Haus aus und ihrem eigenthümlichen Wesen gemäß angehören. Diese geistigen Elemente sind aber selbstverständlich die Menschengeister, nämlich diejenigen Menschen, welche wirklich geistige Personen sind. Denn die Erfahrung gibt (auf diesem Standpunkt) an die Hand, daß es auch geistlose, blos animalische Menschen gibt. Jene Herauslösung dieser particulae spiritus, d. h. dieser Menschengeister aus den Banden der Materie, an die sie gekettet sind, ist aber lediglich dadurch zu bewerkstelligen, daß sie zu klarem Bewußtsein gebracht werden um ihr wahres Wesen und damit zugleich um ihre an sich seiende Erhabenheit und Macht über diese materielle Ordnung der Dinge und den Beherrscher derselben, den Demiurgen. Also dadurch, daß sie zur wahren Einsicht, d. h Gnosis gebracht werden. Eines Weiteren bedarf es bei ihnen nicht behufs ihrer Gelangung zur vollen Selbstbefriedigung oder Seligkeit. Denn an sich selbst sind sie schon von Hause aus qualificirt zum Eintritt in die obere, rein geistige Ordnung der Dinge (φύσει σώζονται), sie brauchen nicht erst für sie zubereitet zu werden; und jenes Bewußtsein, jenes Wissen, die Gnosis ist ja schon an sich selbst die volle Seligkeit. Dieses Bewußtsein in den Menschengeistern zu erwecken und zu völliger Klarheit und Kräftigkeit zu beleben, darin muß also in concreto die Erlösung bestehen und das Geschäft des Erlösers, des Christus. Was diesen letzteren angeht, so konnte er nicht wohl anderswo gesucht werden als

in der Reihe der Aeonen. Es mußte ein in der Menschenwelt erscheinender Aeon sein, und zwar ein über den Demiurgen weit erhabener Aeon. Er mußte den Menschen in dieser materiellen Welt erscheinen, um ihnen die eben angegebene Einsicht zu offenbaren. Wenn aber die Erlösung als wesentliche Befreiung von dem Materiellen gedacht wird, so liegt darin als Consequenz, daß dieser als Mensch erscheinende Aeon so viel als möglich von jeder Theilnahme an der Materie entfernt vorgestellt wurde, d. h. daß er auf doketische Weise gedacht werden muß.

Hiernach bestimmt es sich nun auch, welche moralische oder practische Richtung die hier projectirte Religion einschlagen mußte. Als die erste Forderung mußte sie natürlich die aufstellen: die Gnosis sich zu erwerben, im Uebrigen aber, sich loszumachen von allem Materiellen und von allem Sich binden lassen durch die in dieser Welt, dem Reich des unvollkommenen Demiurgen, geltenden Ordnungen, durch die Gesetze dieses Demiurgen. Dieß Sich frei machen von dem Materiellen und den Ordnungen des Demiurgen ließ sich aber auf zwei einander ganz entgegengesetzten Wegen ins Werk setzen, — entweder auf dem Wege rigoristischer Askese, durch möglichste Enthaltung von allem Materiellen und von aller Antheilnahme an den Functionen in dem Reich des Demiurgen, — oder auf dem antitactischen*) Wege, durch consequenten Antinomismus in practischer Verachtung und Verhöhnung der moralischen Gesetze als der Gebote des Demiurgen, und durch grundsätzliche Verbrauchung unsrer materiellen Natur vermöge der rücksichtslosen Hingebung in den sinnlichen Genuß (παραχρῆσθαι τῇ σαρκί). Je nach dem Unterschiede der Gemüthsarten und des moralischen Charakters mußte der eine oder der andre von diesen beiden Wegen gewählt werden.

So stellte sich der Inhalt der neuen syncretistischen Religion der Aufklärung: nun kam es aber noch erst darauf an, diesem Inhalt eine solche Form zu geben, vermöge welcher er allgemeiner Volksglaube werden könnte, eine volksmäßige Form. Dazu war im Allgemeinen zweierlei erforderlich. Einmal: Jener Inhalt durfte sich nicht als das geben, was er thatsächlich war, d. h. Philosophie, sondern er mußte sich aus der Quelle ableiten, aus der die Religionen entspringen, aus göttlicher Offenbarung. Durch welche

---

*) Vgl. Niedner, S. 253.

Fiction auch immer. Da er Christenthum sein wollte, natürlich durch Berufung auf apostolische Ueberlieferung, — die aber in diesem Falle nur eine geheime sein konnte, da die öffentliche notorisch ganz anders lautete. Für's andre: Der in Rede stehende Inhalt durfte nicht in der nackten Form abstracter philosophischer Sätze auftreten, er mußte vielmehr in eine phantasiemäßige, bildliche, anschauliche Form umgegossen werden, nach Art der Mythologie. Je bunter, je dramatischer das Ganze wurde, desto besser. An Mitteln dazu konnte es nicht fehlen. Die Mythologieen der alten Volksreligionen boten ja dafür reichliches Material. Grade in dieses Material mußte man für den vorhabenden Zweck hineingreifen, um die neue Religion den Anhängern der alten polytheistischen Religionen möglichst unmittelbar nahe zu bringen, um sie bei ihnen so unmittelbar wie möglich an den ihnen bisher gewohnten und geläufigen, religiösen Vorstellungskreis anzuknüpfen. Und zwar durfte man sich hierbei nicht auf die Elemente Einer einzelnen Volksreligion beschränken, sondern möglichst viele derselben mußte man dafür ausbeuten; nämlich im Interesse des allgemeinen Eingangs, den man der neuen Waare verschaffen wollte. Orientalische und occidentalische Religionen insonderheit mußten gleichmäßig herbeigezogen werden; ein Pantheon der Volksreligionen mußte aufgebaut werden. Und bei der damaligen Religionsmengerei war ja hierfür schon alles vorbereitet. Nächst dem aber war es gerathen, den neuen religiösen Vorstellungskreis, nach damals beliebter Weise, auch mit Initiationen und Mysterien zu umgeben, durch Geheimlehren und geheime Weihen und Gottesdienste, durch magische Künste und dergleichen das Interesse für ihn zu spannen. Daß die nach diesen allgemeinen Grundsätzen behandelte Form der religiösen Zeitaufklärung unter der Hand verschiedener Bildner sehr verschieden ausfallen und sehr verschiedenerlei Physiognomien annehmen konnte, oder vielmehr mußte, liegt auf der Hand.

In diesem a priori entworfenen Bilde der „syncretistischen allgemeinen Religion der damaligen Aufklärung" — wer kann in ihm das characteristische, sprechende Portrait des historisch bekannten Gnosticismus verkennen?

Dabei versteht es sich natürlich von selbst, daß die religionsphilosophische Ansicht der gnostisirenden Philosophen mannichfacher Modificationen, ja sehr bedeutender, fähig war, und daß hiernach die gnostischen Religionsgebäude nicht bloß ihrer Form nach, sondern auch ihrem substanziellen Lehrinhalt nach vielfach und zum Theil weit

auseinander gehen konnten und mußten. Der generische Character bleibt nichts desto weniger sich in Allem gleich.

Werfen wir nun einen Blick auf den historisch gegebenen Gnosticismus, um seine Signatur zu entziffern!

Er selbst nennt sich die γνῶσις, und stellt sich damit dem traditionellen Gemeinglauben der übrigen Christen gegenüber, als eine über den bloßen Auctoritätsglauben sich erhebende höhere Einsicht in die religiösen Dinge. Aber er begnügt sich keineswegs damit, bloße Gnosis zu sein, seine Tendenz ist keineswegs etwa dieses bloß theoretische Interesse, sondern eine entschieden practische. Eben als die über alle bisherigen positiven Religionen durch das wahre, esoterische Verständniß derselben sich erhebende „Religion der Mündigen", will er wirklicher Gemeinglaube, wirkliche Volksreligion werden. Er will eine Kirche bilden, nicht etwa eine bloße Schule.*) Er stellt sich deshalb auch gar nicht als eine auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gewordene rationelle esoterische Einsicht dar, sondern als eine aus göttlicher Offenbarung, und zwar aus der christlichen, abfließende, als eine von Christo selbst herstammende und durch eine geheime, esoterische Ueberlieferung von den Aposteln her überkommene. Weit entfernt davon, sich zu einem kleinen Verein speculativer Denker abschließen zu wollen: will er ein Gemeinleben gründen, wenn auch etwa zunächst nur als engeren Kreis in dem weiteren der großen Kirche. Er missionirt mit lebhaftem Eifer und ist sehr rührig, überall Proselyten zu machen. Seine Vormänner suchen die großen Mittelpunkte der damaligen Weltbewegung auf, schlagen ihr Hauptquartier in der Welthauptstadt Rom auf. Seine Jünger aber organisirt er kirchlich, nach dem Vorbilde der großen Kirche, trifft seine gottesdienstlichen Anordnungen, ordnet Mysterien, Weihen und dergleichen an. Genug, er will die herrschende Religion werden, die Weltreligion; er erhebt in dieser Beziehung den universellen Anspruch des Christenthums, dem er gern sich unterschieben möchte, als den seinigen.

Er gerirt sich zwar mit vieler Emphase als das Christenthum; in Wahrheit aber ist seine Religion nichts weniger als die christliche, sondern sein Standpunkt ist ganz bestimmt der heidnische.

Was sein Interesse am Christenthum in Bewegung setzt, ist gar

*) Niedner, S. 251.

nicht die Heilsfrage; überhaupt gar nicht das religiöse Interesse führt ihn auf das Christenthum und bewegt ihn überhaupt, sondern das religionswissenschaftliche, überhaupt das wissenschaftliche Interesse. Nicht mit der Religion hat er es eigentlich zu thun, sondern mit den metaphysischen Fragen und dem Proceß der Weltentwicklung.*) Auch sucht er beim Christenthum nicht etwa neue Aufschlüsse über die ihn beschäftigenden Fragen; nein, er will aus demselben nur ein Vehikel machen, um das, was er längst weiß, unter die Leute zu bringen. Nach seiner eigenen Theorie ist durch Christum nichts Neues geworden, sondern es ist im Evangelium nur offenkundig ausgesprochen, was vorher auch schon da war, aber ἐν μυστηρίῳ. Das historische im Christenthum, das schon durch seinen Doketismus verpufft, verflüchtigt er ganz in abstracten Ideen, die auch gar nicht einmal aus diesem Historischen entsprungen sind; das Specifische im Christenthum löst er ganz auf in die allgemeinsten Abstractionen. Er ist baarer Rationalismus. Eine wirkliche Erlösung kennt er gar nicht, und für seinen Erlöser gibt es gar kein Erlösungswerk zu vollführen. Christus ist ihm lediglich ein abstracter Begriff, für die historische Person Jesus Christus geht ihm der Sinn völlig ab. Und schon hieran allein müssen alle seine Speculationen scheitern. Dadurch ist er für immer von der paulinischen und der johanneischen γνῶσις durch eine tiefe Kluft geschieden, daß ihm die Anschauung der geschichtlichen Person Christus nach ihrem moralischen Gehalt fehlt,**) während diese Anschauung bei der neutestamentlichen γνῶσις der eigentlich treibende Impuls ist.***) Und so ist er denn von der christlichen „Gnosis" völlig verschieden, ungeachtet der äußeren Aehnlichkeit zwischen beiden, die darin liegt, daß beide für ihre ganz auseinander liegenden Zwecke sich zum Theil derselben Mittel bedienen, z. B. der allegorisirenden Schriftauslegung. Sein Standpunkt und Character ist vielmehr entschieden der heidnische, wie es sich namentlich in dem Dualismus recht offen kund gibt, der ein characteristischer Grundzug der gnostischen Systeme ist. Wie der wirkliche Gehalt des Gnosticismus Philosophie ist, nicht Religion: so ist er näher hellenische Philosophie.†) Dieß haben

---

*) Vgl. Baur, S. 212 f. Vgl. S. 159. 160. Niedner, S. 222.
**) Vgl. Ritschl, S. 217 f.
***) Vgl. dem gegenüber Schwegler, Nachapostol. Zeitalter, II, S. 142 ff.
†) Vgl. Baur, Christenthum I, S. 166 f.

schon die Kirchenväter sehr richtig erkannt. Sie erklärten den Gnosticismus im Gegensatz zum Christenthum für eine rein weltliche Weisheit, und machten es der Philosophie zum Vorwurf, daß sie die Urheberin, wie der Häresien überhaupt so insbesondere der gnostischen sei. So namentlich Tertull. de praescr. haer. cp. 7. Die Kirchenlehrer suchten dann aber auch im Einzelnen nachzuweisen, aus welchen philosophischen Systemen die Gnostiker die Principien und die Hauptideen ihrer Systeme entlehnt. Nach dem Vorgang des Irenäus und des Tertull. ist es ganz besonders der Verfasser der sogenannten Philosophumena, welcher diesen Gedanken im weitesten Umfang ausführt. Seine Wiederlegung der gnostischen Häresien besteht nur in dem Versuch einer Nachweisung, daß der eine Gnostiker diesem, der andere jenem griechischen Philosophen gefolgt, namentlich der Magier Simon dem Heraklit, Valentin dem Pythagoras und dem Plato, Basilides dem Aristoteles, Marcion dem Empedokles. (Seine Nachweisung ist freilich wenig überzeugend gerathen). Die Karpokratianer stellten ja auch die Bilder des Pythagoras, des Plato, des Aristoteles und anderer Philosophen mit dem Bilde Christi zusammen auf. (Iren., I, 25, §. 6. Vgl. Lewald, p. 82.) So sind ja auch die Hauptheerde der hellenischen philosophischen Bildung die eigentlichen Geburtsstätten der gnostischen Systeme. Man braucht also um den Gnosticismus historisch abzuleiten, wahrlich nicht zu der Fiction einer sogenannten „orientalischen Philosophie“, die kein Mensch historisch nachweisen kann, seine Zuflucht zu nehmen. Daß orientalische Elemente, namentlich egyptische und persische Vorstellungen in den Gnosticismus mit eingefloßen sind, ist anzuerkennen; aber diese waren in Alexandria und Syrien wohl bekannt.

Fragt es sich nun weiter, welche unter den hellenischen Philosophien den eigentlichen Gehalt des Gnosticismus ausmacht: so ist zu antworten: Diejenige, welche zu seiner Geburtsstunde die eigentlich herrschende war, die platonisirende, die eklektisch-platonische, namentlich wie sie damals zu Alexandria dominirte. Daher kommt es nun auch, daß der Gnosticismus allerdings eine gewisse Verwandschaft mit dem jüdischen Alexandrinismus hat; beide haben ja das Abhängigkeitsverhältniß vom Platonismus mit einander gemein. Aber dabei bleiben diese beiden doch in ihrer Tendenz einander vollkommen fremd; die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie ist aufrichtiges Judenthum, der Gnosticismus der entschiedene Antipode des Judenthums und eben so gewiß ehrliches Heidenthum als er nicht Chri-

stenthum ist. Man darf ihn daher durchaus nicht als die Fortbildung der alexandrinischen Religionsphilosophie, wie etwa der Philo's, bezeichnen,*) ungeachtet beide auf ganz ähnliche Weise allegorisiren.

Characteristisch für den Gnosticismus ist es ferner, daß er nicht bloß philosophische Religion (oder Religionsphilosophie) ist, sondern dieß bestimmt als Philosophie der Geschichte der Religionen. — eine philosophische Construction der geschichtlichen Religionen als der die Weltentwickelung bewegenden Mächte. Diese seine Geschichtsconstruction verfolgt aber ausgesprochenermaßen eine syncretistische Tendenz. Der Gnosticismus ist ein „nach einer Universalreligion strebender Syncretismus" der Religionen;**) und eben in diesem Syncretismus legt er seine Tendenz auf Religionsstifterei im Großen recht offen dar. Er dringt auf eine Zusammenfassung des Christenthums mit den ihm vorangegangenen Religionen, und sieht darin die Bedingung seines richtigen und vollen Verständnisses: in Wahrheit aber bringt er es damit nur zur willkürlichsten und trübsten Religionsmengerei. Für diese Assimilation der verschiedenen Religionen bedient er sich in reichlichstem Maaße desjenigen Mittels, welches überall da, wo es gilt, ein thatsächliches Bewußtsein mit einem unter geheiligter Auctorität überlieferten Positiven ausgleichend zu vermitteln, das unfehlbare und beliebteste ist,***) der allegorisirenden Deutung. (Plato, die Stoiker, die alexandrinischen Juden, die älteste christliche Theologie etc.) Die Schriften der Gnostiker waren voll von allegorischen Deutungen von neutestament. Stellen, von Personen und Begebenheiten der evangelischen Geschichte, von Zahlen, die in ihr als bedeutsame erscheinen, von Aussprüchen Jesu, die ganz einfache religiöse Wahrheiten aussprechen; und ebenso auch von ähnlichen Deutungen einzelner alttestament. Stellen, Personen und Ereignisse. Welche ausgedehnte Anwendung die Gnostiker von der allegorischen Erklärung machten, sehen wir jetzt aus den Philosophumenis noch viel deutlicher. Sie wandten dieselben nicht bloß auf die Bibel an, sondern auch auf Schriften der griechischen Literatur, namentlich die homerischen Gedichte. Ihre Anschauungsweise war überhaupt so sehr eine allegorisirende, daß sie aus dem ganzen Gebiet der alten Mytho-

*) Wie Baur thut, I, S. 164—166. Vgl. auch Niedner, S. 218.

**) Niedner, S. 218. Vgl. S. 221.

***) Vgl. Baur I, S. 163 ff.

logie, Astronomie, Physik u. s. w. alles herbeizogen, um diejenigen Ideen, in denen sie lebten, überall wieder zu finden.*)

Die Form der gnostischen Systeme pflegt uns im höchsten Grade zu befremden. In der Meinung, es mit Erzeugnissen einer Speculation zu thun zu haben, erwarten wir strenggegliederte Lehrgebäude von wohlgeschulten abstracten Sätzen, und finden statt dessen phantastische Gedichte von himmlichen Mächten, ihren Genealogien, ihren Leiden, Kämpfen und Siegen, — lange Reihen von wunderlichen Namen, Spielereien mit Zahlen und dergleichen mehr. Kurz, wir sehen verworrene Gespinnste der abenteuerlichsten Phantasien vor uns, in denen wir vergebens nach dem leitenden Faden zu suchen pflegen. Daß diese barrocken Gestalten sich lediglich aus dem geringen Grade der dialectischen Gewandtheit der Urheber dieser Speculationen sollten erklären lassen, das ist doch gewiß höchst unwahrscheinlich. Die Absicht, Speculationen zu geben, ist hier nirgends zu verkennen, und wenn jemand ein solcher Stümper im Speculiren wäre, daß seine Speculation nur solche Geburten zur Welt zu bringen wüßte: der würde gewiß das Speculiren lieber ganz unterwegs lassen. Nein, was uns hier angeboten wird, das will gar nicht für Speculation genommen sein, sondern für ganz etwas andres. Es mag seinem eigentlichen Gehalt nach thatsächlich Speculation sein, aber es versteckt diese seine wahre Natur absichtlich hinter einer heterogenen Form, in die es sich kleidet. Der Gnosticismus, ungeachtet er in der That Religionsphilosophie ist, will doch eine volksmäßige Religion, und zwar Universalreligion sein oder vielmehr werden. Aus diesem Grunde hüllt er absichtlich seine Ideen in ein phantastisches, bildliches Gewand, und gibt ihnen eine Form, in welcher die mythische Anschauungsweise der griechischen Volksreligion sich reflectirt. Namentlich sucht er, so viel wie möglich für diese seine Einkleidung positive Elemente aus allerlei Volksreligionen zu verwenden, und manche wunderliche Namen und sonstige uns räthselhafte Einzelheiten in den gnostischen Systemen mögen vielleicht aus für uns untergegangenen oder wenigstens noch nicht wieder entdeckten altasiatischen Mythologien entlehnt sein. Insofern kann das Vorgeben so vieler gnostischen Systeme, aus alten geheimen Ueberlieferungen geschöpft zu haben, immerhin nicht ohne eine gewisse Wahrheit sein.

Gewisse Grundmerkmale haben alle gnostischen Systeme, bei

*) Baur I, S. 165. 176.

aller sonstigen Abweichung, mit einander gemein, und sie constituiren das eigentlich Characteristische des Gnosticismus. Es sind dieß die folgenden. 1) Der Gnosticismus stellt durchweg an seine Spitze einen Begriff von Gott als dem schlechthin Urgründlichen und eben deßhalb auch schlechthin Undenkbaren und Unaussprechlichen, kurz als dem schlechthin reinen (bestimmungslosen) absoluten Sein. Ganz besonders stark betont bei Basilides. 2) Von diesem Urgrunde — den er wegen des von ihm ausgehenden Emanationsprocesses gern als mannweiblich denkt, — läßt er eine, oft sehr lange, Reihe von einander fortzeugenden „Aeonen" (nach Aristoteles, de coelo, I, 9) ausgehen, persönlich vorgestellten geistigen Mächten, die je weiter sie herabsteigen, desto geringgehaltiger werden.*) Sie sind προβολαὶ, entstehen durch ein προβάλλεσθαι, — also, genau zu reden, nicht durch Emanation (durch eine passive Function), sondern durch Projection (durch eine active Function), durch eine Erzeugung, aber mittelst Entäußerung von dem eigenen Sein, was in dem Begriff der Erzeugung an und für sich nicht liegt. Mehrere gnostische Systeme ordnen diese Aeonen paarweise, immer einen männlichen und einen weiblichen zusammen, in „Syzygien." Alle Aeonen zusammen bilden mit dem höchsten Gott zusammen wieder eine Totalität, das „Pleroma", die „obere Welt", das Reich des reinen Geistes. 3) Eine mit Gott gleich uranfängliche Materie, ὕλη, — aber reine Materie. 4) Der „Demiurg,**) der diese uranfängliche Materie zur Welt bildende Aeon, scharf unterschieden von dem höchsten Gott. Diese Unterscheidung und Trennung des Demiurgen vom höchsten Gott ist vielleicht unter allen Merkmalen das am meisten characteristische für den Gnosticismus. Dieser Demiurg ist bekanntlich schon platonisch.***) Er ist der (unvollkommene) Gott des Alten Testaments. 5) „Christus". Das gewöhnliche ist die Unterscheidung des Christus und des Jesus oder des σωτήρ. Jener ist ein Aeon und ist für die obere Welt, für das πλήρωμα dasselbe, was der von der Maria geborene Mensch Jesus für die niedere Welt ist. Dieser Christus „ist nicht sowohl Heilsprincip als vielmehr allgemei-

---

*) Nach Baur, S. 169, wären die Aeonen „nichts andres als die personificirten Ideen, die Urbilder der endlichen Welt."

**) Vgl. wie Baur I, S. 169—172, den gnostischen Demiurgen faßt.

***) Nach Baur, S. 170 f. wäre der gnostische Demiurg eben nur der platonische, — was doch sehr zu beanstanden ist.

nes kosmisches Princip." Neigung zum Doketismus in der Christologie. 6) Das specifische Heilsmittel ist die γνῶσις, die Erkenntniß des Pneumatikers von seiner pneumatischen Natur, von seiner wesentlichen und unverwüstlichen Angehörigkeit an das πλήρωμα, mit welcher er eo ipso in dasselbe erhoben ist. 7) Der moralische Character des Gnosticismus. Das Princip der gnostischen Moral war im Allgemeinen: Sich los machen von den Fesseln des Demiurgus und der Materie. Es führte zu strenger Enthaltsamkeit und Askese und zum contemplativen Leben. Allein es konnte daraus mit gleicher Consequenz auch der ausgesprochene Antinomismus und der größte moralische Libertinismus als Grundsatz abgeleitet werden, und dieß geschah auch thatsächlich von einzelnen Secten, wie den Karpokratianern, den Prodicianern, den Adamiten etc. Das φύσει σώζεσθαι war gleichfalls ein moralisch grundgefährlicher Lehrsatz. Was die thatsächliche Moralität der Gnostiker angeht, so besitzen wir über sie allerdings nur katholische Berichte, und diese sind einerseits nicht vollständig genug, und andrerseits polemisch. Allein Zeugen wie Irenäus und Clemens von Alexandrien mit ihren schweren Anklagen in dieser Beziehung sind doch keineswegs unglaubwürdig. Auch von allem Sittengefährlichen, was in den Grundsätzen des Gnosticismus selbst lag, abgesehen, wird die große Mehrzahl der Mitglieder der gnostischen Secten schwerlich vermocht haben, sich auf den Höhen des Systems zu halten. Die Ueberspannung des ganzen Standpuncts mußte fast unvermeidlich eine Ausartung zur Folge haben.

Aus der Vorlesung über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens.

Dieser schwärmerische Welthaß der Gnosis äußerte sich auf zweierlei Weise: entweder — bei edleren und besonneneren Menschen — durch übertrieben strenge Ascetik, durch ängstliche Scheu vor jeder Berührung mit der Welt,*) auf welche der Christ doch bildend einzuwirken berufen ist; die Sittlichkeit konnte dann auf jeden Fall nur eine negative werden, blos der Weg der Reinigung für die Contemplation; — oder er äußerte sich, — bei unreinen, zu wilder Schwärmerei geneigten Menschen von ungeregelten Seelenkräften — durch freche Verhöhnung aller Sittengesetze. Wenn diese Gnostiker ein Mal von dem Grundsatze ausgingen: die ganze Welt ist das Werk eines beschränkten, ungöttlichen Geistes, sie ist für keine Offenbarung des Göttlichen empfänglich, — wir höhere Naturen, die wir einer weit höheren Welt angehören, sind in derselben gefangen: so schloß sich hieran leicht die Folgerung: alles Aeußerliche ist für den inneren Menschen ganz

*) Vgl. bei Clemens Alex. Strom. III. p. 513—515. 529. 59.

und gar gleichgültig;*) es kann hier nichts Höheres ausgedrückt werden; mag sich der äußere Mensch allen Lüsten hingeben, wenn nur der innere Mensch dadurch nicht in der Ruhe seiner Contemplation gestört wird. Grade dadurch müssen wir dieser armseligen, feindseligen Welt unsre Verachtung und unsern Trotz beweisen,**) daß wir uns in keiner Lage durch dieselbe afficiren lassen. Wir müssen die Sinnlichkeit dadurch ertödten, daß wir allen Lüsten uns hingebend, doch dabei ungestört in unsrer Geistesruhe verharren. Diese Leute sagten, man müsse „διὰ τῆς χρήσεως τῆς ἡδονῆς ἡδονῇ μάχεσθαι“. — „ἐπεὶ οὐδὲν μέγα — τὸ ἀπέχεσθαι ἡδονῆς μὴ πεπειραμένον, εἰ αὐτῇ δὲ γενόμενον, μὴ κρατεῖσθαι. ὅθεν γυμνάζεσθαι δι' αὐτῆς ἐν αὐτῇ.“ Clem. Alex. Strom. II p. 490. Pott. Eben so schildert auch Porphyrius die Denkart dieser Leute: de abstinent. carn. L. I. §. 40: „Nur ein kleines stehendes Gewässer – sagten sie, — kann, wenn etwas Schmutziges hineingegossen wird, verunreinigt werden; nicht der Ocean, der alles aufnimmt, weil er seine Größe kennt. So werden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt; wer aber ein Ocean von Gewalt („ἐξουσία“, vermuthlich der terminus technicus dieser Leute. Mißbrauch des Paulinischen 1 Cor. 8 9. K. 6, 12) ist, nimmt alles in sich auf, und wird nicht verunreinigt.“ Sehr richtig bemerkt auch Plotin (Ennead. II. L. IX. cp. 15) gegen diese Leute, daß sie, indem sie kühner als Epikur, der die über diese Welt waltende Vorsehung läugnete, dieselbe anzuklagen wagten, zu demselben Resultate in Beziehung auf die Sittlichkeit hinführen müßten; daß von ihrem Standpunct aus nichts übrig bleibe, als sich seinen Lüsten hinzugeben, alle Gesetze dieser Welt und alle Sittlichkeit zu verhöhnen, damit nichts Gutes in dieser verhaßten Welt zu finden sei.

Der eben entwickelte Unterschied der beiden Hauptgattungen der Gnostiker zeigt sich auch in ihren Ansichten von den besonderen sittlichen Verhältnissen. Die Gnostiker der letzteren Classe schrieben entweder den Cölibat vor, und verabscheuten die Ehe als etwas Unreines, — oder sie rechtfertigten (nach jenem Grundsatze, daß alles Sinnliche ganz gleichgültig sei, und daß man hier nur dem Demiurgen durch Verhöhnung seiner beschränkenden Gesetze trotzen müsse), jede Befriedigung der sinnlichen Lust. Die Gnostiker der ersteren Klasse hingegen ehrten die Ehe als einen heiligen Stand, durch den das Natürliche verklärt werden solle, und Valentinus erkannte sogar, (wie er überall die niedere Welt als Symbol und Spiegel der höheren betrachtete, — wie er die Offenbarung desselben höchsten Gesetzes auf den verschiedenen Standpuncten des Daseins in mannichfachen Abstufungen aufsuchte,) in dem ehelichen Verhältniß ein Abbild eines höheren, durch alle Stufen des Daseins von dem höchsten Gliede der Kette an hindurch gehenden Verhältnisses (die συξυγίαι). Daneben zeigt sich auch hier der Einfluß der ursprünglich jüdischen Denkart, welche den Ehestand hochzuhalten geneigt war.

Einzelne Gnostiker scheinen übrigens wirklich von einem sehr strengen und edlen sittlichen Gesichtspunkt ausgegangen zu sein. Namentlich Basilides, dessen sittlicher Grundsatz nach Clem. Alex. Strom. II. p. 408. Pott. war: „man müsse Gott nicht fürchten.“***) Seine hohe Vorstellung von dem sittlichen Cha-

---

*) S. Clem. Alex. Strom. III. p. 508–510.

**) Vgl die Antitakten bei Clem Alex. Strom. III. p. 512. 599.

***) Vgl. Beausobre. Hist. de Manicheé Tom. II. p. 31. 39. Dieselbe Lehre wird auch dem Simon Magus zugeschrieben: Clementin. Hom. XVI. 11.

racter des Christen geht auch aus der Behauptung der Basilidianer (bei Iren. I. 24. und Epiphan. haer. 24) hervor: „*Ἰουδαίους μὲν ἑαυτοὺς μηκέτι εἶναι φάσκουσι, Χριστιάνους δε μηκέτι γεγεννῆσθαι.*“ Seine Moral war so strenge, daß er ausdrücklich behauptete, böse Gedanken seien eben so strafwürdig, als böse Handlungen (beim Clem. Alex. Strom. IV. p 600). Hiermit hing wahrscheinlich auch seine Behauptung zusammen, daß in der Taufe nur die unwissentlichen und unfreiwilligen Sünden vergeben würden. (Clem. Alx. Str. IV. p. 600.) Der sittlichen Strenge des Basilides selbst läßt auch Clemens von Alex. volle Gerechtigkeit widerfahren, so hart er auch die Anhänger desselben der Abweichung von den Grundsätzen ihres Meisters in dieser Beziehung anklagt.*) — Daß Marcion von einem tiefen sittlichen Bedürfniß und Bewußtsein ausgieng, ist anerkannt, und wird an einem andern Ort passender bemerkt werden.

Das eigentliche Vaterland des Gnosticismus ist Egypten, namentlich Alexandrien, — und Syrien; und je nachdem er auf jenem Boden erwuchs oder auf diesem, modificirt sich sein allgemeiner Character allerdings verschiedentlich.

Seine ersten Anfänge fallen noch in die apostolische Zeit, wie sich denn namentlich in den Pastoralbriefen Spuren desselben finden, wo nicht auch im Brief an die Colosser. Hier kommt ja sogar der Name *ἡ ψευδώνυμος γνῶσις* 1 Tim. 6, 20 vor. In dieser Zeit konnte der Gnosticismus aber nur vom Judenthum ausgehen, nämlich von dem Judenchristenthum, da es ja damals für die philosophirenden Heiden ein besonderes Christenthum, d. h. ein von dem Judenthum verschiedenes, noch gar nicht gab, sondern ihnen das Christenthum mit dem Judenthum zusammenfiel. Wenn nämlich alexandrinische Juden mit ihrer syncretistischen Tendenz und ihrer platonisirenden Weltansicht an das neu aufgehende Christenthum sich anschlossen, und in diesem ein ihnen bis dahin unbekanntes Höheres erkannten: so konnten sie jetzt gar wohl an ihrer bisherigen Religion, dem Judenthum zweifehaft werden, und dieses konnte ihnen jetzt als eine zweideutige Vorstufe für das Christenthum erscheinen, als das Werk einer unvollkommenen, beschränkten göttlichen Potenz. Und zwar dieß um so leichter, da sie einerseits wahrnahmen, in welchen ausgesprochenen Antagonismus das Judenthum im Großen und Ganzen gegen das Christenthum sich versetzte, andrerseits aber ja schon von vornherein an den alttestamentlichen Beschreibungen Gottes so vieles Anthropopathische anstößig gefunden hatten. Wenn sie nun so den alttestament Gott degradirten, so war es ganz natürlich, daß sie ihn

*) Strom. L. III. p. 510. Pott.

gerade zum Demiurgen machten, da sie ja nach ihrer platonisirenden Ansicht auch bisher eine Weltschöpfung nicht kannten, sondern nur eine Weltbildung. In ihrer Opposition gegen das Judenthum konnten diese Leute in dem Paulinismus grade einen Bundesgenossen zu finden wähnen, und so grade dem Paulus, indem sie sich ihm aufzudrängen suchten, besonders lästig und gefährlich werden. Daß sehr früh vom Judenthum aus die Entgegenstellung des höchsten Gottes und des Demiurgen unternommen worden ist: dafür ist ja Cerinth *) ein unabweislicher Beweis;**) und die Verwandtschaft dieses Häretikers mit dem Gnosticismus läßt sich doch nicht verkennen. Als eine ernstlich drohende Macht ist aber der Gnosticismus erst seit der Zeit Trajans hervorgetreten. (Hegesipp bei Euseb., III, 32. IV, 22. Clem. Alex., Strom. VII, 17, p. 898.)***)

Man hat in neurer Zeit sich bemüht, die gnostischen Systeme in gewisse Hauptclassen einzutheilen.

[*Nun folgt ein Ueberblick über die Eintheilung bei Neander, Gieseler, Baur, Ritter, Hase, Niedner, der nicht abgedruckt ist.]

Mit dieser Lust einzutheilen hat man indeß des Guten zu viel gethan und ebensoviel neue Verwirrung als Aufklärung in die Sache gebracht. Man hat nämlich sich dadurch verleiten lassen, Systeme, die eigentlich gar keine gnostischen sind, in den Gnosticismus einzuordnen. Eigentlicher Gnosticismus sind nur diejenigen Systeme, welche alle drei Hauptreligionen syncretistisch (wenn auch in verschiedentlich abgestuftem Maaße) mit einander ausgleichen, und damit denn das Christenthum um seine specifische Bedeutung bringen, es wesentlich entchristianisiren. Zu diesem Gnosticismus gehört der Marcionismus so wenig, daß er vielmehr in ausgesprochenster Weise den specifisch christlichen Gegensatz gegen ihn bildet, — aber allerdings einen von ihm selbst, von seiner eigenen allgemeinen Weltanschauung als Voraussetzung ausgehenden, und deßhalb historisch eigenthümlich mit ihm zusammenhangenden und mit ihm zusammeugehörigen Gegensatz. Die pseudoclementinische Gnosis aber ist eine ausdrückliche (direct

*) Vgl. Baur, S. 174.

**) Von hieraus findet vielleicht auch die Stelle Gal. 3, 20 ihre Erklärung.

***) Baur, S. 176: „Die ältesten gnostischen Systeme sind ohne Zweifel diejenigen, welche ihren Namen nicht von einem bestimmten Sectenstifter haben, sondern in ihm nur den allgemeinen Begriff der Gnosis ausdrücken.

polemische) judenchristliche Gegengnosis gegen den Gnosticismus, und zwar, in ihren verschiedenen Phasen, gegen die verschiedenen Hauptformen desselben, — zumal Opposition gegen die gnosticistische Herabsetzung des Judenthums. Sie steht mit dem Gnosticismus in specifischem Verhältniß und in historischer Zusammengehörigkeit nur theils durch diese directe Opposition gegen denselben, theils dadurch, daß sie einige Begriffe (namentlich den der Syzygie) von ihm entlehnt und für ihre Zwecke verwendet hat. Sie hat weder den Demiurgen noch den Dualismus, welche dem Gnosticismus wesentlich sind, und durch die auch Marcion, der beide mit ihm theilt, mit denselben wesentlich verwandt ist. Was den Dualismus angeht, so hat die Lehre der Clementinen allerdings das dualistische Problem zu einem ihrer Ausgangspunkte, aber so, daß sie eine den Dualismus aufhebende Lösung desselben gibt. Die Gnosis der Clementinen ist vollständiger Syncretismus des Judenthums und des Christenthums. Jener eigentliche Gnosticismus erleidet allerdings aus Einem Gesichtspunkt eine Eintheilung, nämlich aus dem von Gieseler hervorgehobenen. Es gibt in der That eine characteristische Differenz zwischen einem alexandrinischen Gnosticismus und einem syrischen, sofern bei dem letzteren (der übrigens in seiner letzten Grundlage nicht minder Platonismus ist als der erstere,) ein bestimmter Einfluß auch des Parsismus nicht zu verkennen ist. [*?] Wenn Gieseler überdieß bemerkt, bei dem alexandrinischen Gnosticismus herrsche die Emanationslehre vor, bei dem syrischen der Dualismus; so ist dieß ganz verfehlt. Der alexandinische Gnosticismus ist wohl der ursprünglichere, wenigstens der reinere, unvermischtere. [*?] Wir werden deßhalb die alexandrinischen Gnostiker voranstellen.

Was nun die einzelnen gnostischen Systeme betrifft, so stellen bekanntlich die Kirchenväter den Simon Magus als den ersten Urheber und Stammvater des Gnosticismus überhaupt dar. Wir haben schon oben gesehen, daß diese Vorstellung gar keinen historischen Gehalt hat. Ob die eklektische gnostische Secte der Simonianer mit ihm in irgend einem historischen Zusammenhange stand, ist sehr zu bezweifeln. Simon Magus, unter dessen Namen sie auch Schriften besaß, war ihr der Christus oder wenigstens eine Erscheinungsform des auch in Jesu erschienenen erlösenden Geistes.

[*Nun folgt eine kurze Uebersicht über Basilides [„wir geben das System nach den früher allein vorliegenden Quellen (Clem. Alex., Iren., Epiph. die

Darstellung desselben in den Philos. erscheint doch allzu abweichend"], Valentin, die Ophiten, Karpokrates, Prodicianes als der alexandrinischen, des Saturnin, Bardesanes, Tatian, Hermogenes als der syrischen, „vorzüglich von dem practischen Interesse beseelten, Gnostiker „daher berührt sich der syrische Gnosticismus durch moralischen Ernst und Wärme viel näher mit dem wirklichen Christenthum. Dabei ist ein bestimmter Einfluß des ihm örtlich so nahen Parsismus nicht zu verkennen." Aber die Darstellung im Einzelnen stimmt zum Theil wörtlich mit Neander, Ritter, Hase überein und kann daher hier übergangen werden.]

Eine ganz eigenthümliche Art des Gnosticismus ist, wie schon gesagt wurde, der Marcionismus. Wir haben auch schon angedeutet, worin das Eigenthümliche seiner Stellung besteht. Aber seiner Eigenthümlichkeit ungeachtet steht er doch in wesentlicher Verwandschaft grade mit dem syrischen Gnosticismus. Wenn dieser schon in der bestimmten Annäherung an das wirkliche Christenthum begriffen ist: so bildet der Marcionismus den Hindurchbruch zu diesem, aber unter Festhaltung der dem Gnosticismus zum Grunde liegenden Metaphysik. Weßhalb er das wirkliche Christenthum doch nicht wirklich zu erreichen vermag, ungeachtet des Ungestüms, mit welchem er sich nach demselben ausstreckt. Schon ein äußerer Zusammenhang zwischen Marcions Ideen und dem syrischen Gnosticismus liegt vor. Die Nähe von Marcions Heimath an Syrien, Cerdon's Einfluß auf Marcion. Und so hat sich auch nachmals eine stete Verbindung erhalten zwischen den Marcioniten und den syrischen Gnostikern. Marcion der Sohn eines Bischofs von Sinope (am Pontus Euxinus). Nach Epiphanius von diesem wegen einer Jugendleidenschaft aus der Kirche ausgestoßen, kam er zwischen 140—150 nach Rom, und schloß sich hier an den aus Antiochien dorthin gekommenen syrischen Gnostiker Cerdo an. Erfüllt von der absolut einzigen Herrlichkeit des Christenthums und von dem Gefühl und Gedanken des unbedingten Gegensatzes zwischen Gesetzen und Evangelium, zwischen Vorchristlichem und Christlichem, suchte er diese seine Anschauung durch die methaphysischen Sätze des Gnosticismus theoretisch zu begründen. Er nahm drei*) Urmächte (ἀρχαί) an: das heilige gute Urwesen, den ϑεὸς ἀγαϑός, — den gerechten Weltbildner, den δημιουργὸς δίκαιος,**) — und den Weltstoff, die ὕλη, die Materie, mit ihrem bösen Herrscher, dem

*) Vgl. indeß Niedner, S. 236.

**) Dieser war ihm aber wohl schwerlich ein Urwesen, sondern wohl nur ein tiefstehender Aeon.

πονηρος oder διάβολος, — ohne das vorweltliche Verhältniß dieser drei Principien zu einander zu bestimmen. Der Demiurg nun — fuhr Marcion fort — hat nach Maßgabe seiner beschränkten Natur und Kraft (aus der Materie?) eine ihm ähnliche Welt hervorgebracht, aus derselben sich das israelitische Volk zum Lieblinge gewählt, diesem das Gesetz einer bloßen Werkheiligkeit gegeben, je nach dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung er den Israeliten, nach strenger Gerechtigkeit bemessen, unter eine freilich nur beschränkte Seligkeit oder die Verdammniß in Aussicht stellte. Mit diesem seinem Volk hat er dann den Kampf gegen das Reich des Bösen gekämpft, aber machtlos. Da erbarmte sich der gute Gott in unendlicher Liebe der Menschheit, und befreite sie von diesem Joche, indem er Christum sandte, der den bis dahin völlig verborgenen, unbekannten guten Gott offenbarte. In einem nicht irdischen, materiellen Stoff entnommenen Körper, der jedoch nichts desto weniger zu That und Leiden geeignet war.*) Alles geschieht bei Marcion plötzlich, unvorbereitet; so läßt sich auch Christus plötzlich in Kapernaum vom Himmel nieder. Diejenigen, welche an diesen Christus glauben und kraft dieses Glaubens in freier Liebe ein neues heiliges Leben führen, werden in dem himmlichen Reiche desselben vollendete Seligkeit empfangen; die Uebrigen gehören zum Reiche des Demiurgen und werden nach seinem gerechten Urtheile je nach ihren Werken entweder eine beschränkte Seligkeit oder die Verdammniß finden. Den Heiden und den unter dem Alten Testament Verworfenen brachte Christus bei seiner Fahrt in den Hades, dadurch daß sie an ihn glaubten, das Heil, während die abgeschiedenen Frommen des Alten Testaments durch ihre Gewöhnung an das Walten des Demiurgus von jenem Glauben abgehalten waren, wie auch das israelitische Volk auf Erden. Seinen Beweis für seine Vorstellung vom Demiurg gründete Marcion auf die Beschaffenheit der Welt, auf die im Alten Testament von Jehovah gegebene Vorstellung (Seine Antitheses) und auf die Verschiedenheit des im Alten Testament geweissagten Messias von Christo. Er wollte das Christenthum nur aus der heiligen Schrift Neuen Testaments in deren wörtlicher Auslegung (Verwerfung der allegorisirenden) schöpfen. Als diese galt ihm ein für seine Zwecke willkürlich zurechtgemachtes Evangelium Lucä und ein ἀπόστολος, aus zehn (gleichfalls vielfach alterirten) paulinischen Briefen bestehend. Paulus galt ihm allein als

*) Vgl. Niedner, S. 237.

Apostel, die übrigen Apostel waren ihm judaistische Verfälscher des Evangeliums. Von den vollkommenen Christen forderte er streng ascetisches Leben, Enthaltung von der Ehe, Vermeidung aller weltlichen Vergnügungen und Beschränkung auf wenige einfache Nahrungsmittel. Diejenigen seiner Anhänger, welche sich diesen Forderungen nicht gewachsen fühlten, wurden nicht fideles, sondern blieben Katechumenen. Das Mysterienwesen verwarf er, und gestattete den Frauen zu taufen. Die Marcioniten, als kirchlich geordnete Partei, bestanden bis ins 6. Jahrhundert fort. Sie spalteten sich aber in verschiedene Schulen, sofern die von Marcion unbestimmt gelassenen metaphysischen Vordersätze von seinen Schülern aus verschiedenen gnostischen Systemen verschieden ergänzt wurden, namentlich theils aus dem syrischen Systeme, theils — wie vom Apelles (Euseb. V, 13.) — von den Valentinianern, — überdieß auch viele Gnostiker sich durch Vereinigung mit den Marcioniten der Kirche zu nähern suchten.

Hierher gehört endlich auch noch die Betrachtung des Lehrsystems der Clementinen, und zwar grade hierher, indem es, wie schon gesagt wurde, eine Gegengnosis gegen den Gnosticismus ist, und zwar eine ebjonitische.

Die Gruppe von Schriftwerken, um die es sich hier handelt, und die den Clemens von Rom, völlig zur Ungebühr für sich als Verfasser in Anspruch nimmt; ist: *Τὰ Κλημέντια*, Clementina, 20 (jetzt vollständig da) homiliae, — Recognitiones (*ἀναγνωρισμοὶ, ἀναγνωρίσεις*), Libri X, (dieß ist nicht das Original, sondern die freie und das Häretische ausmärzende Uebersetzung eines griechischen Orginals durch den Rufinus.) — *Κλήμεντος περὶ τῶν πράξεων Πέτρου ἐπιτομή*, Clementina Epitome de gestis Petri. Außerdem noch ein Brief des Petrus an den Jacobus und ein andrer des Clemens von Rom an den Jacobus sammt der zu ihm gehörigen sogenannten *διαμαρτυρία*.*)

) Das Verhältniß dieser Schriftwerke zu einander stellt sich nach den neuesten Untersuchungen von Hilgenfeld und Ritschl (S. 153—196,)) folgendermaßen. Sie sind ebjonitischen Ursprungs. Ihnen allen gemeinsam liegt zum Grunde eine, in den Recognitionen theilweise noch nachweisliche, Grundschrift: die *κηρύγματα Πέτρου*. Sie ist gegen den Basilides gerichtet, und kann daher keinesfalls vor 120 verfaßt sein. Eine Ueberarbeitung dieser Grundschrift sind die „Recognitionen“ (d. h. diejenige Schrift, aus welcher Rufinus durch seine enthäretisirende lateinische Uebersetzung die jetzt vorhandenen Recognitiones gemacht hat).

Die geschichtliche Form, in welche diese Schriften die Darstellung der Lehre einkleiden, welche sie geben wollen, ist: Bericht über eine Reihe von Lehr- und Streitreden, welche Petrus auf Missionsreisen durch Palästina und Syrien, auf welchen er namentlich dem Simon Magus, ihn bekämpfend, nachreist, gehalten. Der Berichterstatter (an den Jacobus) ist der Begleiter des Petrus, Clemens von Rom. In der Person des Simon wird der Gnosticismus, von den Homilien wohl insbesondere Marcion, bestritten. Daß die Polemik gegen den Simon zugleich gegen den Apostel Paulus gerichtet sei, ist jedenfalls keine erwiesene Sache. Die Annahme, daß sich in diesen Documenten die Lehre einer bedeutenden, weit verbreiteten Partei der Christenheit, namentlich einer in der römischen Gemeinde mächtigen, im 2. Jahrhundert dargestellt finde, ist völlig grundlos.*) Die Homilien zumal scheinen eine ziemlich individuelle Fassung der Lehre derjenigen Partei zu geben, welcher ihr Verfasser angehört. Die Partei selbst aber, deren Lehre in diesen Schriften sich darlegt, ist unbestreitbar die der Ebjoniten und zwar in ihrer späteren Entwicklung. Dieß ist um so zweifelloser da die Lehre der Clementinen in allem Wesentlichen und Characteristischen mit demjenigen übereinstimmt, was Epiphanius Haer. 30, 15, von den Ebjoniten seiner Zeit berichtet, die vornehmlich jenseits des Todten Meers und des Jordans (den alten Sitzender Essener) und auf Cyprus angesiedelt waren mit ihren Synagogen.

Sie sind gegen den Valentin gerichtet, und können deßhalb nicht vor 140 verfaßt sein. Der Verfasser der Homilien hatte außer den Kerygmen auch die Recognitionen vor sich, einen sehr großen Theil seines Stoffs producirte er aber selbständig, indem er sich dabei durchweg an den durch jene beiden Schriften hindurchgehenden Geschichtsfaden hielt. Er bekämpft den Marcion, und hat schwerlich nach 160 geschrieben. Das älteste Stück dieser ganzen Literatur ist wohl d.r Brief des Petrus an den Jacobus. Nach der jetzt herrschenden Ansicht (namentlich nach Ritschl) wären die „Kerygmen" palästinensischen Ursprungs, die „Recognitionen" und die „Homilien" aber römischen. Das letztere scheint indeß noch sehr des Beweises zu bedürfen.

[* Den letzteren vgl. aber auch 2. A., S. 263–265. [*Ueber die Frage nach der Priorität der Homilien oder der Recognitionen oder vielmehr nach dem Verhältnisse der verschiedenen Bestandtheile beider Bücher sind die späteren Arbeiten und Andeutungen von Schliemann, Hilgenfeld, Uhlhorn, de Lagarde u. a. zu vgl. Die Priorität der Recognitionen ist das Unwahrscheinlichste.]

*) Vgl. auch Hase, S. 101.

Die Gotteslehre der Clementinischen Homilien ist streng monotheistisch. Den Dualismus kennen sie nicht.*) Sie haben keine mit Gott gleich uranfängliche Materie. Ungeachtet sie allerdings den Gegensatz zwischen Geist und Materie in seiner ganzen Schärfe fassen, so lassen sie doch die Materie aus Gott selbst hervorgehen, mit allen den übrigen Gegensätzen, durch die ihrer Vorstellung nach die Welt in ihrer Zweckmäßigkeit bedingt ist. Auch in Gott selbst halten sie die Einheit streng fest. In seinem ewigen Zusammensein mit der als Seele mit ihm verbundenen Weisheit ist er unveränderlich Einer. Nur geht er durch die Weisheit, das weltschöpferische Princip, aus sich selbst heraus. Durch sie, die göttliche Weisheit, streckt Gott sich aus, als durch seine χεὶρ δημιουργοῦσα, und vermöge solcher ἔκτασις und συστολὴ erscheint die göttliche Monas als Dyas. (Hom. 16, 12.) Auf der Basis dieser Gottesideen ist der Grundgedanke der Homilien, daß alles Gewordene (alles Creatürliche) sich durch Gegensätze entwickelt, die jedoch keine absoluten sind. In der irdischen Welt verhalten sie sich als Männliches (das Bessere) und Weibliches (das Geringere), und zur Bezeichnung derselben adoptiren unsre Homilien den gnostischen Terminus der συζυγίαι. Das Urwesen nun hat unter zwei aus ihm hervorgegangene einander entgegengesetzte ἀρχαὶ, eine gute und eine böse, die Welt vertheilt. Das gute Princip ist Christus, auch σοφία, πνεῦμα ἅγιον, υἱὸς θεοῦ genannt, — das böse, Satan. Der Satan erhielt die gegenwärtige, die diesseitige Welt zum Eigenthum, Christus die zukünftige, die jenseitige. Aber auch der Satan muß das Gute und das Reich der Zukunft fördern und überhaupt dem Zwecke Gottes dienen, als rächende, vindicative Macht. Und auch in dieser gegenwärtigen Welt hat Christus von Anfang an immer schon ein Reich gehabt. Denn schon in Adam ist Christus Mensch und der wahre Prophet geworden, und hat die Urreligion geoffenbart. Allein der Satan verfälschte diese Urreligion durch die schwächere σύζυγος Adams, das Weib. Zur Wiederherstellung dieser Urreligion in ihrer Reinheit ist nun Christus durch alle Perioden des Weltlaufs hindurchgeschritten, die Namen und die Gestalten wechselnd, in Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses und zuletzt in Jesus Christus. Aber auch diese Offenbarung ist wieder getrübt und verfälscht worden durch die alttestamentlichen Propheten, die als vom Weibe geboren (Mtth. 11, 11) theilweise die

---

*) Vgl. wie Baur, S. 198, über diese Thatsache hinwegzukommen sucht.

Lüge verkündeten. Deßhalb ist Christus oder der wahre Prophet, wie gesagt, zuletzt in Jesus gekommen, um die durch diese Propheten verunstaltete Urreligion wiederherzustellen, durch die Offenbarung Gottes als des gleich sehr beides, gerechten und gütigen, Einen Weltschöpfers und Weltregenten, — und sie zugleich allgemein zu machen. (Mit Jesu bildet sein Vorläufer, Johannes der Täufer zusammen eine Syzygie, der sich zu Jesu verhält wie der Mond zur Sonne.*) Daher stehen der ächte, als Geheimlehre bewahrte, Mosaismus und das Christenthum einander nicht entgegen, sondern sind wesentlich Eine und dieselbe Religion, und wer das eine von beiden besitzt, bedarf des andern nicht. Das, wodurch Jesus und das Christenthum Epoche macht in der Weltgeschichte, ist nicht eine neue Religionsoffenbarung, sondern nur, daß es die schon von Anfang an vorhandene — aber nur als Geheimlehre unter einigen wenigen Würdigen überlieferte — wahre Religion von ihren bisherigen nationalen und sonstigen Schranken losmacht, und sie unter alle Nationen verbreitet und durch die Popularität der Form, die sie in ihm annimmt, für jedermann zugänglich macht, — kurz der vollendete Universalismus.**) Zuletzt wird der so durch alle Perioden der Weltgeschichte als der wahre Prophet hindurchlaufende Christus zu der von Gott gesetzten Zeit, wegen der Arbeit, die er auf sich genommen, mit Gottes Erbarmen gesalbt, für immer zur Ruhe gelangen. Practisch kommt es darauf an, daß der Mensch, auf dem Grunde der durch den wahren Propheten empfangenen Gotteserkenntniß, sich von dem Reiche des Satans losreiße. Für diesen Zweck fordern die Homilien eine Askese, die von der Erde nur das Nothdürftigste nimmt, nicht Fleisch, nicht Wein, doch mit Empfehlung der Ehe. Vorausgesetzt ist in den Homilien eine episkopale Verfassung der Kirche, die römische Kathedra des Petrus, das Oberbisthum des Jacobus in Jerusalem.

Die Ebjoniten, welche Epiphanius (l. c.) schildert, bewegen sich ganz in demselben Gedankenkreise, in den Ideen von einer Vertheilung der Welt, von den Wanderungen des Christusprincips, mit der Wendung, daß dasselbe sich erst bei der Taufe mit dem Sohne des Joseph und der Maria vereinigt habe, von der Fälschung des Alten Testaments durch ein unechtes Prophetenthum, und stellen die gleichen asketischen Forderungen auf. Wenn sie noch auf Beschneidung und

---

*) Vgl. Joh. 3, 30.

**) Vgl. Baur, S. 202.

Sabbatsfeier hielten, während in den Homilien nur die Taufe gefordert, daneben aber doch auch (siehe die Contestatio) für geborene Juden die Beschneidung hochgehalten wird: so bildet dieß keinen Widerspruch. Von dem Paulus trugen sie sich mit gehäßigen Mährchen. Ihre heiligen Schriften sind sichtlich dieselben wie die der Homilien.

Die Vorlesungen über die Geschichte des religiösen Geistes u. s. w. besprechen die Clementinen nicht; dagegen enthalten die Vorlesungen über die Geschichte des „christlich kirchlichen Lebens" (Bl. 50) folgende auch der späteren Darstellung gegenüber für Rothes Auffassung nicht bedeutungslose Betrachtungen:

Das practische Christenthum der Clementinen hat freilich in mancher Hinsicht eine ansprechendere Gestalt, als das der eben beschriebenen orthodoxen Judenchristen; aber eigentlich Christenthum ist es doch auch nicht. Zu einer wirklich selbständigen Auffassung der practischen Seite des Christenthums konnten es diese Ebjoniten natürlich schon deßhalb nicht bringen, weil ihnen dasselbe nur die Wiederherstellung der ursprünglichen Urreligion war. Deßhalb wird in den Clementinen behauptet (Hom. 8. cp, 5 6), daß demjenigen, welcher die reine Lehre Mosis beobachte, die Erkenntniß des Christenthums keineswegs nothwendig sei; wie anderseits auch dem Heiden, der das Christenthum annehme, nicht die Kenntniß des Judenthums, indem beide Religionen eine und dieselbe Lehre enthielten; den höchsten Standpunkt in der Religion aber nehme der ein, welcher beide Religionslehren mit einander verbinde, und in beiden nur Eine erkenne (Hom. 3. cp. 19). Von diesem Standpunkt aus fassen nun diese Ebjoniten das religiöse Leben des Christen (was sie nämlich so nennen) von der einen Seite sehr innerlich, von der andern Seite wieder sehr äußerlich auf. Sehr innerlich; denn sie setzen ein aus dem in das Innere aufgenommenen Glauben hervorgehendes Leben in der Religion, eine Aufschließung des inneren Sinnes für das Göttliche, der nur am Aeußerlichen klebenden Wundersucht und der vorzugsweise nur nach außen hin gehenden Richtung in der Religion entgegen. „Dem Frommen" (heißt es Hom. XVII. c. 17. Es spricht nämlich Petrus) „quillt das Wahre hervor aus dem einwohnenden reinen Sinne, welches (Wahre) nicht im Traume gesucht, sondern den guten Menschen mit Bewußtsein und Einsicht verliehen wird.*) So wurde auch nur vom Vater der Sohn geoffenbart; denn so bald der Herr mich fragte (Matth. 16, 14), stieg es mir auf in meinem Herzen (ἐπὶ τῆς καρδίας ἀνέβη), und ich weiß selbst nicht, wie mir geschah als ich sagte: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes." Der, welcher mich deßhalb selig pries, sagte es mir erst, daß es der Vater war, der mir dieß geoffenbart hatte. Seitdem sah ich ein, was Offenbarung sei: ohne äußerlichen Unterricht, ohne Gesichte und Träume etwas inne werden. Und so ist es auch; denn in der Wahrheit, welche Gott in uns selbst gepflanzt hat, ist der Same aller Wahrheit enthalten. Diese wird nur durch Gottes Hand entweder verhüllt oder enthüllt. — Denen, welche von Gott entfremdet sind, theilt er durch Gesichte und Träume von aussen etwas mit; den Freunden offenbart er sich von Angesicht zu Angesicht."

*) Vgl. Jak. 1, 18. 21.

Mit dieser innerlichen Richtung dieser Ebjoniten hing auch ihre Verwerfung des Chiliasmus zusammen, indem sie nur von einem ewigen, geistigen Reiche des Messias wissen wollten; besonders aber ihre Verwerfung der Thieropfer und des ganzen jüdischen Opfercultus überhaupt.

Aber nach der andern Seite hin hat die practische Religiosität dieser Leute nun doch auch wieder einen sehr äußerlichen und gesetzlichen Charakter. Eine solche mußte ja auch allerdings schon aus der ihnen eigenthümlichen Idee fließen: daß die Gerechten, welche dem Reiche des Messias, dem zukünftigen, angehören, hier, in dem Reiche des Satans Fremdlinge seien; daher sei alles, was sie über das Nothwendige besässen, Sünde, und sie müßten davon gereinigt werden. Hom. 15. cp. 7 und 8. Was wir von einzelnen moralischen Ansichten und Grundsätzen dieser Ebioniten kennen, ist sehr äußerlich und gesetzlich. So legen sie einen ganz vorzüglichen Werth auf eine besondere äußere Reinhaltung, Hom. VII. cp. 8. Den zum Christenthum übertretenden Heiden wird besonders empfohlen, „ἀπὸ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος“, Hom. VII. cp. 4; und in diese Reinheit des Körpers Hom. XI. cp. 27 die ἀγνεία τοῦ σώματος gesetzt. So wird Hom. XV. cp. 10 zu den Kennzeichen eines schlechten Lebens gerechnet das ἀδιαφορῶς ζῆν, d. h. Reines und Unreines nicht unterscheiden; vgl. auch Hom. X. cp. 1 und Hom. 13. cp. 4 (vgl. Epiphanius von den Ebjoniten Haer. 30. cp. 21.) behauptet, daß man durch das Zusammenspeisen mit den Heiden befleckt werde, „διὰ τὸ ἀκαθάρτως ἀυτοὺς βιοῦν,“ (Vgl. Coloss. 2, 20 ff.) Ferner nahmen sie einen irdischen Lebensgeist an, die blinde Seele der Materie, als die Quelle aller sinnlichen Begierden. Hom. 9, cp 12. Dieser materielle Lebensgeist wurde nun nach ihrer Ansicht (und hiermit hing bei ihnen wohl auch ihr Werthlegen auf den Unterschied zwischen Reinem und Unreinem, — worunter sie übrigens schwerlich grade die Mosaischen Speisegesetze verstanden, — zusammen) durch die Menge der Speisen in zu großem Maaße von den Menschen aufgenommen, vermischt sich mit der Seele, gewinnt über das Vernünftige das Uebergewicht, und bringt die wilden Begierden hervor. Daher ihre Enthaltung vom Fleischessen und ihr ascetisches Leben überhaupt. Merkwürdig ist dabei ihre richtige Schätzung des Werths des ehelosen Lebens, und ihre Empfehlung der Ehen. So wird z. B. in den Clementinen Hom. III. als eins der Kennzeichen des wahren Propheten angegeben: „γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ“; und Hom. III. cp. 68 wird gesagt, die Bischöfe sollten darauf bedacht sein, daß nicht nur die Jüngeren, sondern auch die Aelteren heiratheten, um der Unsittlichkeit vorzubeugen.

Auch hier zeigt es sich auf eine merkwürdige Weise, was auch sonst die Geschichte vielfach bestätigt, wie alles blos menschliche Streben nach reiner Innerlichkeit des religiösen Lebens doch wider Willen, nach einem nothwendigen Gesetz menschlicher Unvollkommenheit, wieder in äußerliches Werkwesen umschlägt; während ihm gegenüber allein die einfache evangelische Frömmigkeit, wiewohl auf einer äußerlichen, weil historischen, Basis ruhend, und auf's Entschiedenste die Richtung auf das äußerliche wirkliche Leben nehmend, es zu einem reinen, wahrhaft durch und durch innerlichen religiösen Leben bringt.

Hier nun noch einige Belege zur näheren Kenntniß der in der Ebjonitischen Schule herrschenden sittlichen Ansicht. Wir wählen aus den Clementinen, Hom. XII die Erklärung des Petrus über die Natur der wahren Menschenliebe. Es heißt: (§ 25) „Und da wir angekommen waren, und Speise zu uns genommen, und wie

gewöhnlich das Dankgebet verrichtet hatten, und es noch bei guter Zeit war, sprach ich (Clemens) zum Petrus: Ein Werk (φιλανθρωπίας ἔργον) der Menschenliebe, mein Herr Petrus, hat meine Mutter gethan, indem sie der Frau gedachte, von der sie beherbergt worden war. Und Petrus antwortete: Meinst du wirklich, Clemens, daß deine Mutter ein Werk der Menschenliebe gethan hat, indem sie derjenigen wieder vergalt, die sie aufgnommen, als sie Schiffbruch gelitten hatte; oder hast du das nur gesagt, um deiner Mutter ein schönes Lob zu geben? Hast du es aber nicht ihr zu gefallen gesagt, sondern als deine wahre Ueberzeugung, so scheinst du mir die Größe der Menschenliebe nicht zu kennen, welche durch keinen natürlichen Trieb bestimmte Liebe ist zu jedem, wer er auch immer sei, insofern er Mensch ist. Ich getraue mich auch noch nicht ein Mal, zu sagen, daß die Frau die deine Mutter nach dem erlittenen Schiffbruch gastfreundschaftlich aufnahm, Menschenliebe gehabt habe; denn sie ließ sich von Mitleid bewogen dazu bereden, die Wohlthäterin einer Frau zu werden, die Schiffbruch gelitten hatte, den Verlust ihrer Kinder beweinte, fremd, bloß, verlassen war, und schwer über ihr Schicksal jammerte. Da sie nun in so großem Leidwesen war, hätte sie da wohl selbst ein Gottloser sehen können ohne sich ihrer zu erbarmen? So scheint also selbst die gastfreundliche Frau nicht ein Werk der Menschenliebe gethan zu haben, sondern von Mitleid mit ihren unzähligen Leiden zur Wohlthat getrieben worden zu sein. Wie viel mehr also hat deine Mutter, die vermögend ist, und ihrer Gastfreundin nur wieder vergalt, nicht ein Werk der Menschenliebe gethan, sondern ein Werk der Freundschaft? Es ist nämlich ein großer Unterschied zwischen Freundschaft und Menschenliebe. Denn die Freundschaft findet statt als Wiedervergeltung, die Menschenliebe aber thut ohne allen natürlichen Antrieb, jedem Menschen, insofern er ein Mensch ist, aus Liebe wohl. Hätte nun die barmherzige Gastfreundin auch Feinden, die sie beleidigt, aus Barmherzigkeit wohl gethan, so hätte sie wirklich Menschenliebe erzeigt; wenn sie aber wegen irgend etwas Freund oder Feind, oder wegen irgend etwas Feind oder Freund ist, so ist sie die Freundin oder Feindin dieses verursachenden Dritten, nicht aber des Menschen (§. 26). Und ich antwortete: Es scheint Dir also auch nicht ein Mal die Gastfreundin menschenfreundlich gewesen zu sein, indem sie eine ihr unbekannte Fremde aufnahm? Und Petrus erwiederte: Barmherzig kann ich sie allerdings nennen, aber von ihrer Menschenliebe zu reden, getraue ich mich nicht; wie ich auch nicht sagen möchte, das eine Mutter ihre Kinder liebe; denn die Geburtswehen und die Sorge für die Auferziehung (p. 315) haben sie die Liebe gelehrt. Denn wie der Liebende von dem Umgange und dem Beischlaf überwogen wird, und der Freund von der Erwiederung: so auch der Barmherzige von der Noth Nahe steht freilich der Barmherzige dem Menschenliebenden, weil er ohne einen Lohn zu suchen, sich getrieben fühlt, wohlzuthun; aber Menschenliebe übt er doch noch nicht. Darauf sprach ich: Bei welcherlei Handlungen kann denn nun einer Menschenliebe üben? Und Petrus antwortete: Da ich sehe, daß Du begierig bist, zu hören, welches denn das Werk der Menschenliebe sei, so will ich nicht anstehen, es Dir zu sagen. Menschenliebe hat der, der auch seinen Feinden wohl thut. Daß dem aber so ist, das laß Dir sagen. Die Menschenliebe ist ein Mannweib. Ihr weiblicher Theil heißt Barmherzigkeit; ihr männlicher Theil aber wird Nächstenliebe genannt. Des Menschen Nächster aber ist jeder Mensch, einer wie der andere. Denn ein Mensch ist sowohl der Böse als der Gute, der Feind so wohl als der Freund.

Wer nun Menschenliebe übt, der muß Gottes Nachahmer sein, indem er Gerechten und Ungerechten Gutes erweist; wie Gott gleicherweise allen in dieser jetzigen Welt Sonnenschein und Regen zu genießen gibt. Wenn du aber die Guten lieben willst, die Bösen aber nicht, oder sie wohl gar bestrafen, so unterwindest du dich, das Werk des Richters zu vollziehen, nicht aber strebst du darnach das Werk der Menschenliebe zu besitzen." Hierauf folgt eine lange Episode; dann heißt es § 33. weiter: „Da ich dieß hörte, sprach ich: „Das läßt sich wohl thun; aber den Feinden wohl zu thun, und alle ihre Beleidigungen zu ertragen, das halte ich für der menschlichen Natur unmöglich. Und Petrus antwortete: Da hast du recht; denn da die Menschenliebe die Ursache der Unsterblichkeit ist, so kostet sie viel. Und ich sprach: Wie also läßt sie sich mit dem Verstande begreifen? Und Petrus antwortete: Sie, lieber Clemens, kann man erreichen, wenn einer die volle Ueberzeugung hat, daß die Feinde, indem sie die, welche sie hassen, eine kurze Zeit lang quälen, für sie die Ursache ihrer Befreiung von der ewigen Bestrafung werden. Dann wird man sie ja auch noch als Wohlthäter ungemein lieben. Der Weg aber dahin zu gelangen, lieber Clemens, ist Einer, nämlich die Furcht Gottes. Denn wer Gott fürchtet, der kann zwar anfänglich seine Nächsten nicht wie sich selbst lieben; wenn ihm so etwas geboten wird, so versteht er dieß im Herzen noch nicht. Aber aus Furcht vor Gott kann er doch die Werke der Liebenden thun; und hierauf, wenn er die Werke der Liebe gethan hat, so schließt sich die Liebe, wie eine Braut an die Furcht, wie an einen Bräutigam an; und so Gedanken der Menschenliebe erzeugend, macht sie den, der sie besitzt, unsterblich, und seine Natur dem göttlichen Ebenbilde ähnlich, so daß sie von der Vernichtung nicht getroffen werden kann." — Eine künstliche Höhe, bei der doch das eigenthümlich christliche Moment ganz unberührt bleibt!

Mit den stärksten Lobeserhebungen spricht der Verfasser von der e h e l i c h e n Keuschheit (er bezeichnet sie gewöhnlich durch den Ausdruck σωφροσύνη). Hom. 13. c. 20. sagt er (nämlich in der Person des Petrus) von der Mutter des Clemens, wenn sie in dem Meere ihren Tod gefunden hätte, so würde ihr dieses ihrer Keuschheit wegen im Tode eine Taufe zum Heil ihrer Seele gewesen sein. c. 21 heißt es sodann weiter: „So viele Vorrechte hat die Keuschheit. Wenn es nicht einmal Gesetz wäre, daß auch kein ungetaufter Gerechter in das Reich Gottes hineinkommen dürfe, so könnten leicht auch manche von den Heiden bei ihrem Irrthum allein wegen ihrer Keuschheit selig werden. Deßhalb bin ich in großer Sorge wegen derer, die in ihrem Irrthum doch keusch sind, daß sie so säumen, sich taufen zu lassen. Deßhalb werden sie nicht seelig. Denn Gottes Beschluß steht fest, daß kein Ungetaufter in sein Reich eingehen soll."

Dieß war der Gnosticismus! Daß die Christenheit in ihrer großen Majorität i h r Christenthum und überhaupt d a s Christenthum in demselben nicht wiedererkennen konnte, ist wohl einleuchtend. Dieß war kein C h r i s t e n t h u m mehr, die h i s t o r i s c h e G r u n d l a g e desselben war vollständig alterirt, — sein eigenthümlicher Character, beides der übernatürliche und der moralische, verläugnet. Dieß war e s n i c h t, w a s a u f d e m W e g e d e r U e b e r l i e f e r u n g h i s t o r i s c h

als das Christenthum in der Welt da war. Es war vielmehr die in christliche Formen gekleidete heidnische Weltansicht: die erste trübe Mischung, die sich aus der Berührung, in welche das antike Culturleben mit dem nun in die Welt getretenen Christenthum trat, ergab, — das Product der hierdurch entstandenen Gährung im Schooß der Kirche selbst, — aber ein noch völlig unabgegohrenes und unabgeklärtes Product. Wenn dieses angebliche Christenthum sich geschichtlich geltend machte, so war es um die geschichtliche Existenz und die Wirksamkeit des wirklichen Christenthums Ein für allemal, unwiderbringlich geschehen. An dem Gnosticismus zuerst zeigte es sich recht evident, was die Häresie sei im Christenthum, und wie viel es mit ihr auf sich habe. Die Christenheit im Großen und Ganzen mußte folglich den Gnosticismus entschieden zurückweisen, ihn aus dem Schooß der Kirche ausstoßen als eine giftige Mißgeburt.

Dieß mußte aber mit allem Ernst und Nachdruck geschehen; denn der Gnosticismus war in seiner Geburtszeit eine bedeutende Macht. Es liegt dieß als Thatsache vor. Die numerischen Verhältnisse der Gnostiker lassen sich freilich nicht mehr, auch nur annäherungsweise, bestimmen, aber fast aller Orten kommen sie zum Vorschein, und an geistiger Beweglichkeit, namentlich auch an schriftstellerischer, erschienen sie von vornherein den Katholiken überlegen. Dabei waren sie dadurch um desto gefährlicher, daß sie sich nicht von der Kirche trennten und trennen wollten, sondern nur engere Kreise bilden wollten innerhalb der Christengemeinden. Sie wollten im Schooße der Kirche selbst dieser unmerklich den Boden unterhöhlen, daß sie so seiner Zeit ihnen wie von selbst als Beute zufallen sollte. Daß aber der Gnosticismus, wie die Dinge damals standen, in weitem Umfange eine Macht ausüben konnte über die Gemüther, innerhalb und außerhalb der Kirche das ist wohl erklärlich. Der griechische Geist wurde im Gnosticismus angezogen von dem schroffen Gegensatze gegen das Judenthum und von der Verheißung der freiesten Entwicklung des Geistes zum vollkommenen Wissen; in demselben Maaße, in welchem er sich von dem Dringen des traditionellen Christenthums auf Glauben und Unterordnung des Denkens unter eine äußere Autorität abgestoßen fühlte, — die Phantasie von der Kühnheit der plastischen Anschauungen, — die Anhänglichkeit an die väterlichen Religionen von der Analogie mit den Mythologumenen der Volksreligion, — die ernstliche christliche Frömmigkeit von der Strenge der Weltverachtung.

Es galt also für die Kirche, sich ernstlich zusammen zu nehmen zu einem kräftigen Widerstande gegen den Gnosticismus. Wodurch konnte dieß geschehen? Durch schriftstellerische Bestreitung desselben? Dieß konnte nur von secundärer Wirkung sein im Geleit von durchgreifenderen Maßregeln. Das Wesentliche kam im Allgemeinen darauf an, daß die Kirche das Bewußtsein des ursprünglichen, von den Aposteln her überkommenen Christenthums in seiner Eigenthümlichkeit energisch in sich erneuerte, namentlich die Erinnerung an die geschichtlichen Thatsachen, welche von Anfang an das Fundament aller christlichen Heilsverkündigung und alles christlichen Glaubens gebildet hatten, — daß sie als leitenden Grundsatz adoptirte, an diesem geschichtlich von den Aposteln selbst her überlieferten Christenthum unverbrüchlich fest zu halten, und nichts andres sonst als Christenthum anzuerkennen und gelten zu lassen, — endlich daß sie zweckmäßige Anstalten traf, um sich die Erhaltung und die Reinerhaltung dieser apostolischen christlichen Ueberlieferung für alle Zukunft zu sichern. Dieß alles that nun die Kirche jetzt auch wirklich: Indem sie sich denkend auf das Characteristische desjenigen Christenthums besann, das sie von den vorangehenden Geschlechtern ererbt hatte, entstanden die Regulae fidei, welche wir seit Irenäus bei mehreren Kirchenvätern finden*) Mit gesteigertem Interesse forschte man jetzt, soweit die Mittel dazu noch zu Gebote standen, nach, um alle die ältesten Erinnerungen an die Geschichte und Lehre des Herrn und an die Mittheilungen seiner Apostel, welche in der damaligen Generation noch vorhanden waren, noch einzusammeln und schriftlich zu fixiren. Des Papias, Bischof von Hierapolis *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* (fünf Bücher) ist auf diese Weise entstanden. Ebenso finden wir von diesem Zeitpunkt an den Grundsatz in den Vordergrund gestellt, daß die Tradition in letzter Beziehung darüber zu entscheiden habe, was Christenthum sei, und was nicht. Grade unter der Polemik mit den Gnostikern wurde man ohnehin unmittelbar auf diesen Weg gedrängt. Denn wenn mit ihnen darüber gestritten wurde, was das wirkliche Christenthum sei: so half die Berufung auf die neutestament. Schrifturkunden nichts, da sie diese theils nicht anerkannten, theils willkürlich auslegten. Die Kirche konnte da auf keine andere Instanz zurückgehen als auf die Erinnerung der bisherigen

---

*) Nach Ritschl, S. 362, ist der Gegensatz, auf welchen alle Formen der Regula fidei hinweisen, die häretische Gnosis.

Christenheit, — sie konnte nur daran appelliren, daß in der Christenheit notorisch bis dahin immer das allein für das Christenthum gehalten worden sei, was sie den Gnostikern gegenüber als das Christenthum betrachtet haben wollte. Handelte es sich nun aber weiter darum, einen ausdrücklichen Beweis dafür zu führen, daß das traditionelle Christenthum auch wirklich das ursprüngliche, d. h. das von den Aposteln selbst tradirte sei: so lag nichts näher als, — wie schon Irenäus, III, 3, thut, vgl. auch Tertull., praescr., cp. 21, — auf die in den Gemeinden, welche notorisch von den Aposteln selbst gestiftet worden, in den sedes apostolicae, vorhandene Ueberlieferung hinzuweisen, in welchen doch, wenn überhaupt irgendwo, das von den Aposteln selbst verkündigte Evangelium sich am gewissesten müsse erhalten haben. Ein Verfahren, das überdieß auch der Berufung der Gnostiker auf angebliche apostolische Traditionen und Schriften, aus welchen sie geschöpft haben wollten, begegnete.

[*Freilich darf hier der rein aprioristische oft nur tendentiöse oder legendarische Character der sogenannten altkirchlichen Tradition nicht übersehen werden.]

Um aber die Bewahrung der authentischen apostolischen Ueberlieferung für die Zukunft zu sichern, gab es kein geeigneteres Mittel als das, was sich von dem schriftlichen Nachlaß der Apostel selbst und derjenigen Personen, welche in den nächsten und vertrautesten Beziehungen gestanden hatten, noch vorfand, zu sammeln und in einem authentischen Urkundenbuch der reinen apostolischen Ueberlieferung zusammen zu stellen, und als solches zu sanctioniren, sodann aber es bei der Kirche zur treuen Bewahrung und Behütung zu hinterlegen. Man stellte daher jetzt einen solchen neutestamentlichen Codex zusammen, ganz nach der Analogie und dem Muster des alttestamentlichen. Die apostolischen Briefe waren am leichtesten zu erlangen; sie waren in den Gemeinden, an welche sie unmittelbar gerichtet waren, und in den zunächst gelegenen fort und fort beim Gottesdienst vorgelesen worden. Die einzelnen Gemeinden theilten sich nun gegenseitig mit, was sie von dergleichen Schätzen besaßen. Und ebenso wählte man auch von den Evangelien, die sich im Curs befanden, diejenigen aus, welche am allgemeinsten in Ansehn standen und durch die Verfasser, denen sie glaubhaft beigelegt wurden, auf Vertrauen unzweifelhaften Anspruch hatten. So bildete sich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts zu dem alttestamentlichen Kanon, den man sich von Anfang an von den Juden angeeignet hatte, ein neutestamentlicher hinzu. Ohne daß er jedoch schon in allen Gemeinden und allen Ge-

genden schlechthin derselbe war, und überhaupt schon zum definitiven Abschluß kam. War nun so die urchristliche Ueberlieferung fixirt und ihre unverfälschte Fortpflanzung für alle Zukunft gesichert: kam es nun noch erst darauf an, ihren Inhalt, und zwar grade nach seiner Eigenthümlichkeit und nach seinem ausdrücklichen Gegensatz gegen dasjenige, was die Gnostiker für den christlichen Glauben ausgaben, dem Bewußtsein der Kirchenglieder recht tief und unvergeßlich einzuprägen, so daß er ihnen immer gegenwärtig sein könne und müsse. Diesen Zweck erreichte man auf einfache Weise dadurch, daß man das von den Täuflingen abzulegende Bekenntniß, das σύμβολον, durch solche Zusätze erweiterte, welche den gnostischen Verkehrungen des christlichen Glaubens bestimmt entgegentraten. So entstand unser sogenannter apostolischer Symbolum, — keineswegs in allen Gemeinden gleich ausführlich.

Vor allem andern mußte aber die Kirche, wenn sie dem Gnosticismus erfolgreich Widerstand leisten wollte, sich in sich selbst, in allen ihren Theilen, eng zur Einheit zusammenschließen, und zwar auch äußerlich. Und wie alle die eben angeführten Maßnahmen von selbst zugleich diese Wirkung haben mußten, die einzelnen Christengemeinden und alle Theile der Kirche enger unter sich zu verbinden: so konnten sie auch gar nicht anders bewerkstelligt werden als vermöge des engen Zusammentritts der einzelnen Christengemeinden. Zu diesem lag ohnehin schon in dem Umstande ein starker Antrieb, daß jetzt, den Gnostikern gegenüber, die übrigen Kirchenglieder sich ihrer inneren Zusammengehörigkeit mit gesteigerter Lebendigkeit bewußt werden mußten. Allein selbst wenn dieß nicht der Fall gewesen wäre, dem gemeinsamen Feinde gegenüber mußten sie sich jedenfalls schon nothgedrungen zusammenschaaren. Dieß aber zu allernächst zu dem Ende, um ihn aus ihrer Mitte auszuscheiden als einen Verderber des Christenthums, als Häresie. Hatten sie bis dahin sich als die christliche Kirche gefühlt: so fühlten sie sich nun, wie sie aus allen Theilen der damaligen Welt zusammengetreten waren, und gegenüber von den gnostischen Häretikern und den kleinen kirchlichen Gesellschaften, zu denen dieselben sich zusammenthaten, — nicht nur als die große,*) sondern auch als die alleinige, nämlich die allein wirkliche, christliche Kirche, — als die **katholische Kirche**. Diese Idee der katholischen Kirche, die Idee der Katholizität der

*) So bei Celsus, s. Orig. c. Cels. V. 59, und Constitt. App., II, 25.

Kirche, die freilich schon an sich im Begriff der Kirche liegt, hat doch erst der Gnosticismus, durch den Gegensatz den er aufregte, im öffentlichen Bewußtsein mächtig ins Leben gerufen. Jetzt zuerst wird dieser Name *ἐκκλησία καθολική* ein geläufiger. Zuerst findet er sich bei Ignatius ad Magnesios, cp. 8: *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Dann aber in einem völlig authentischen Document am frühsten in der Ep. Eccles. Smyrnensis de Martyrio Polycarpi [*um 156, aber schon bei Christus interpolirt] bei Euseb, K. G., IV, 15, wo es im Anfange des Briefs heißt: *Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ἡ παροικοῦσα Σμύρναν, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.* Vgl. auch Bingham, L. I, cp. 1, §. 7.

Von diesem Begriff, welchen die Kirche so von sich faßte, war denn freilich die unvermeidliche und unmittelbare Folge, daß sie sich nun auch als die ausschließende Inhaberin des christlichen Heils, weil des wirklichen Christenthums, betrachtete, und außerhalb der Gemeinschaft mit ihr nur Verderben, weil Geschiedenheit von Christo, sah. So sieht schon Irenäus die Sache an: IV, 26. 33. und öfter. Vgl. Tertull. de baptism. cp. 8: Ecclesia est arca figurata.

Jetzt, wo das Bedürfniß, sich zu einer äußeren kirchlichen Einheit zusammen zu schließen, in der Christenheit so lebendig wurde, jetzt erkannte man erst recht lebendig, welch eine unvergleichlich nutzbare Institution man an dem Episkopat besaß, — welch bewunderungswürdiges *ὄργανον* der Einheit. Daher beginnt nun die allgemeine Begeisterung für denselben, die allgemeine Betonung desselben und die allgemeine Tendenz auf seine Kräftigung. An ihm fand man den eigentlichen Träger der Ueberlieferung und den sichersten Wächter über sie; an ihm ein allezeit bereites Medium für die Communication der einzelnen Christengemeinden unter einander, den Repräsentanten der Kirche in ihrer Ganzheit, — in der That einen wiederauferstandenen Apostolat. Jetzt nimmt überhaupt das Interesse für die Kirchenverfassung seinen Aufschwung, das ja wesentlich nichts andres ist als das für die Einheit der Kirche Und grade unter den polemischen Verhandlungen mit den Gnostikern legt sich ganz von selbst ein Hauptring an in der einheitlichen Organisation der Kirche. Nämlich in den Erörterungen über die Tradition fällt ein Hauptgewicht auf die Ecclesiae oder Sedes Apostolicae. Vermöge der eigenthümlichen Bedeutung, welche sie hierdurch erhalten,

werden sie von selbst maßgebende Mittelpunkte für größere Kreise von Gemeinden um sie her, die sich um sie zusammenschließen, übrigens ohne eine eigentliche Unterordnung unter sie.

Neben diesem practischen Vorschreiten gegen den Gnosticismus ließ die Kirche es nun auch nicht an einer literärischen Bekämpfung desselben fehlen. Nächst der Apologetik war diese Polemik gegen die Häretiker der frühste einigermaßen blühende Zweig der kirchlichen Literatur. Und eben die Gnostiker waren es, welche sie zuerst wach riefen. Wie sie überhaupt mächtig auf auf die Ausbildung des kirchlichen Bewußtseins eingewirkt haben: so in's besondere auch darauf, der Kirche das Bedürfniß einer Befreundung mit der Wissenschaft und einer kirchlichen Wissenschaft, d. h. einer Theologie zum Bewußtsein zu bringen. Diese Theologie wendete sich dann natürlich diesen ihren Entstehungsverhältnissen gemäß, zu aller erst zur Bestreitung der Häretiker und zu oberst der Gnostiker selbst. Diese ältesten Häresimachen sind Agrippa Castor (um 135), der den Basilides bekämpfte, Justin d. M., Theophilus v. Antiochien, Rhodon, Philippus, Bischof von Gortyna, und Modestus, welche gegen den Marcion schrieben. Ihre Schriften sind aber sämmtlich bis auf unbedeutende Fragmente untergegangen. Dagegen besitzen wir noch die Schrift des Irenäus, Bischof von Lyon von 177—202, *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* in 5 Büchern, aber meistens nur in einer alten lateinischen Uebersetzung. (Hippolytus gehört in den folgenden Zeitabschnitt.) Ueberhaupt erhoben sich gleichzeitig mit dem Conflicte, in welchen der Gnosticismus die Kirchen brachte, und wohl auch in ursachlichem Zusammenhange mit demselben, in der Kirche die ersten merklichen Regungen wissenschaftlichen Geistes. (Wenigstens in der griechisch redenden Christenheit. Denn im Abendlande nahm man jetzt bloß auf, was das Morgenland hervorbrachte). Die Hauptursache davon lag aber in dem Umstande, daß jetzt häufig platonisch-eklektische Philosophen zum Christenthum übertraten, die mit ihrem Philosophenmantel, auch ihre philosophische Richtung und Grundanschauung beibehielten. Durch sie gewann der Platonismus immer mehr Freunde unter den Christen. Namentlich die Vorstellung von dem *λόγος σπερματικός* gewährte eine vortreffliche Basis für eine Annäherung zwischen dem Christenthum und der edleren heidnischen Wissenschaft. Diese christlich gewordenen Philosophen suchten eine besonnene Mitte einzuhalten zwischen den ins Häretische ausschlagenden Extremen. Ihr Bestreben

ging zunächst nur dahin, den gegebenen christlichen Ideen eine verständige, gehörig logisch bestimmte Form zu geben, sie umsichtig zu ordnen und durch einen strengeren Zusammenhang zu verknüpfen. Sie konnten dabei freilich nicht verhüten, daß manche ihrer philosophischen Ideen in ihr christliches System mit einfloß.*) Die bedeutendsten dieser christlichen Philosophen sind: Aristides, Justin d. M., Athenagoras, Tatian, Pantänus und Maximus (um 196. Von seiner Schrift *περὶ τῆς ὕλης* Fragmente bei Euseb., Praepar. c. VII, 22.) Besonders zeigte sich dieser Platonismus in der Entwicklung der Theorie vom *λόγος*, in welchem man nach Philo's Vorgang den *λόγος ἐνδιάθετος* und den *λόγος προφορικός* unterschied.

In solchem Kampf mit dem Gnosticismus konnte die Entscheidung nicht lange zweifelhaft bleiben. Bei der Willkür seiner Gestaltungen und der Uneinigkeit in seinem eigenen Schooße konnte der Gnosticismus der Macht des einstimmigen Gegensatzes der ungeheuren Mehrheit in der Kirche (die überdieß noch durch die gleiche Opposition auch der Neuplatoniker — Plotinus adversus gnosticos**) — verstärkt wurde,) nicht lange widerstehen. Schon im 3. Jahrhundert hatte er seine schöpferische Kraft vollständig eingebüßt, im 4. fristete er sich noch ein kümmerliches Dasein, im 6. verschwindet er ganz bis auf geringe Spuren.

Die Kirche hatte den Kampf mit dem Gnosticismus noch nicht vollständig ausgekämpft, als sie schon wieder in einen neuen Kampf hineingezogen wurde, der für sie in einem noch weit höheren Maße ein innerer war als jener, — in den Kampf mit einer neuen Häresis, in dem es sich nicht wieder um eine durchaus principielle Frage handelte, — mit einer Häresie, die ganz eigentlich aus dem innersten Herzblut der katholischen Kirche selbst herausgeboren war, und zu der es ihr eben deßhalb ungemein schwer werden mußte, eine antithetische Stellung einzunehmen, — in einen Kampf, der ihr aber eben deßhalb die Entscheidung in einer eigentlichen Lebensfrage aufnöthigte, und sie in eine für ihre ganze Zukunft kritische Situation versetzte. Wir meinen den Kampf mit dem Montanismus.

---

*) Der s. g. Platonismus der Kirchenväter. (Souverain) Le Platonisme devoilé. 1700. Uebersetzt von Löffler. Züllichau 1782.

**) Plotinus, Ennead. II, l. IX.)

Der Montanismus.*)

Bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts (Euseb. 5, 18) erhob sich zunächst in Phrygien und von dort aus in weiteren Kreisen durch einen gewissen Montanus, (aus Ardaban in Mysien, an der Grenze von Phrygien,) zu Pepuza, einer Stadt in Phrygien, der als Prophet auftrat, und mehrere mit ihm verbundene Prophetinnen, Priscilla, Quintilla und Maximilla, eine lebhafte religiöse Bewegung. (An der Geschichtlichkeit der Person des Montanus kann verständigerweise nicht gezweifelt werden. Siehe namentlich Niedner, S. 253 f. Ritschl, S. 542 f. 2. A., S. 525 ff. Vgl. Baur, S. 223.) Die Anhänger derselben wurden am gewöhnlichsten nach der Localität, wo sie stattfand, *οἱ κατὰ Φρύγας* oder auch *Πεπουζιανοί* genannt. Montanus, in ekstatischen Orakeln redend, gab sich für einen Propheten, durch den der von Christo verheißene Paraklet sich vollkommen kund gebe, um der Kirche die Vollendung ihres reifen Mannesalters zu bringen, (Tertull., de monogam., cp. 14, stellte der unmittelbaren Offenbarung Christi selbst als der nova lex die Offenbarung des Paraklets als die nova prophetia gegenüber), unmittelbar vor dem Anbruche des 1000-jährigen Reichs, dessen himmlisches Jerusalem sich zu Pepuza niederlassen werde, und verlangte die Entweltlichung der erschlafften Kirche durch ascetische Strenge und schonungslose Kirchenzucht. An dem traditionellen Glauben wollte er nichts geändert haben,**) und auch nichts an der Verfassung der Kirche; er forderte von der Kirche nur die Anerkennung der neuen Prophetie und die Folgeleistung gegen sie. Die ihm und seinen Mitpropheten gläubig Beifallenden betrachteten sich nur als die alleinigen Pneumatiker gegenüber von den übrigen Christen als den bloßen Psychikern, wollten aber mit diesen keineswegs die kirchliche Verbindung aufgeben, sondern nur innerhalb des großen Kreises dieser Psychiker einen engeren Kreis der

---

*) A. Schwegler, Der Montanismus und die Kirche des 2. Jahrh. Tübingen 1841. Ritschl, Altkath. Kirche, 2. A., S. 462 Baur, Christenthum der 3 ersten Jahrh. 213 fg.

**) Der Montanismus hat seine unmittelbare Bedeutung nur in der Entwicklungsreihe der practischen Auffassung des Christenthums, nicht in der der dogmatischen. Er selbst beansprucht auch nur diese Stellung; nur in Hinsicht der „disciplina" will er eine Fortbildung sein. Siehe Tertull., de virg. vel. cp. 1. S. Ritschl, 2. A., S. 477—494. 554.

eigentlichen und wahren Christen bilden, als die belebende Seele des Ganzen.*)

Von dem Montan selbst und seinen Prophetinnen und Propheten haben wir nur einige wenige prophetische Aussprüche erhalten, und unsere Erkenntnißquellen für die eigne Lehre Montans und seiner Mitbegeisterten beschränken sich auf die sehr dürftigen Nachrichten bei Euseb., V, 3. 14–19, und Epiphanius, haer. 48. 49. Eine andre freilich sehr reichlich fließende Quelle darf nur mit großer Vorsicht mitbenutzt werden; die sogenannten montanistischen Schriften Tertullians. Tertull. ist allerdings insofern wirklich Montanist, als er den Montan und seine Genossen und Genossinnen als göttlich erleuchtete Propheten eifrigst anerkannte, und von ihnen an eine neue Entwicklungsperiode datirte, die Periode des Paraklets, die er sinnreich als die volle organische Entfaltung der stufenweise fortschreitenden göttlichen Offenbarung darzustellen wußte.**) Aber er entwickelte dabei die Ideen, welche in dem eigentlichen Montanismus in sehr roher und sehr wenig ausgestalteter Form auftraten, und die, ihrem wesentlichen Gehalt nach, wohl ihm selbst unmittelbar in der Seele gelegen hatten, ganz unabhängig von den neuen Propheten, mit völliger Selbständigkeit und Freiheit seiner Eigenthümlichkeit gemäß, so daß sie unter seiner geistvollen Hand etwas weit gehalt- und sinnvolleres wurden als sie von Haus aus waren.

Man hat häufig die Quelle des Montanismus in der eigenthümlichen Volksart derer finden wollen, unter denen er zuerst auftrat, der natürlichen Neigung der Phrygier zu einem sinnlich-enthusiastischen Cultus, wie sie sich im dortigen Dienst des Cybele kund gab. (Man hat in dieser Hinsicht auch an die weissagenden Töchter des Philippus zu Hierapolis erinnert, auf die sich auch der Montanist Proculus gegen den Cajus bezieht, Euseb III, 31, — und an den Papias.) Aber dieses Moment, wenn es überhaupt mit in Betracht kommt, hat gewiß nur in ganz untergeordneter Weise mitgewirkt; höchstens dazu, daß die montanistische Bewegung grade an diesem bestimmten Orte zuerst zum Ausbruch kam.

Der Montanismus ist eine in sich selbst vollendete und abgerundete, mit strenger Consequenz ausgeführte und eben deßhalb klare und leicht verständliche Erscheinung: und der Blick auf ihn hat deßhalb für das Auge des Beschauers etwas wohlthuendes.

---

*) Vgl. Anfänge, S. 621.

**) De virg. vel. cp. 1.

Er ist wesentlich gar nichts Neues, bisher in der Kirche noch nicht Dagewesenes;*) ganz im Gegentheil, er ist die ursprüngliche Tendenz der ältesten Kirche selbst in ihrer Reaction**) gegen die Modificationen, welche sie durch den Drang der geschichtlichen Verhältnisse im Widerspruch mit ihrer Natur zu erleiden anfing. Daher gibt es schon lange vor dem Montanismus in der Kirche so viele frappante Spuren montanistischer Anschauungsweisen; daher aber auch der bedeutende Anklang, den der Montanismus bei seinem ersten Hervortreten weit und breit in der Kirche findet, und der bedeutende Einfluß, den er auch späterhin, nachdem es bereits zum Bruch mit ihm gekommen war, immer noch auf die religiöse Geistesrichtung der Kirche, besonders der abendländischen, ausübte. Der Montanismus war eben nur die consequente Durchführung des einseitigen oder absoluten Supernaturalismus in der Auffassung des Christenthums, von dem die Kirche selbst von vornherein als von ihrem Princip ausging, — dem sie aber, auf der einen Seite vermöge der Nachwirkung der urchristlichen Impulse in ihr und auf der andern Seite durch die Rücksicht auf die äußeren Bedingungen ihres Bestehens und ihrer Wirksamkeit in der Welt dazu gedrängt, immer vielfacher untreu zu werden anfing. Alle die Phänomene, die wir schon oben als die charakteristischen Wirkungen der einseitig supranaturalistischen Richtung kennen gelernt haben, begegnen uns im Montanismus wieder; nur in gesteigerter Potenz. Und grade die Lebendigkeit und Kräftigkeit jener absolut supranaturalen Anschauungsweise und die Unbedingtheit des Bewußtseins um die reine Uebernatürlichkeit des Christenthums und des christlichen Lebens gibt allerdings der montanistischen Frömmigkeit eine eigenthümliche Frische und etwas von der Farbe des ursprünglichen apostolischen Christenthums die uns unwillkürlich anziehen.

*) Baur, S. 220: „Der Paraklet will weder in dogmatischer noch in sittlicher Beziehung etwas Neues einführen, er ist, wie Tertull. sagt, restitutor potius quam institutor, und doch geht er selbst über Christus und die Apostel hinaus, was Christus und die Apostel noch für sittlich erlaubt erklärt hatten, kann der Paraklet der Schwachheit des Fleisches nicht mehr nachsehen. Es hat aber auch dieß nur darin seinen Grund, daß je mehr die Welt ihrem Ende naht, die Schwachheit des Fleisches um so weniger geschont werden darf. Es muß vollends alles ausgerottet werden, was der Heiligkeit des Fleisches im Wege steht (Tertull. de monogam. cp. 3)."

**) Sehr treffend hebt besonders Ritschl den wesentlich reactionären Character des Montanismus hervor. S. z. B. S. 513. Vgl. auch Baur, S. 219. 264 f. 214.

Aber nichts destoweniger führte doch die angegebene Tendenz in der folgewichtigen Durchführung, in welcher sie sich im Montanismus der Kirche vor's Auge stellte, zum Theil zu Resultaten, die auch in den Augen der Katholiker selbst ein häretisches Ansehen hatten, weil sie, auch bloß äußerlich betrachtet, mit der ursprünglichen apostolischen Verkündigung, wie sie schriftlich fixirt vorlag und auch in der Erinnerung (traditionell) noch nach klang, in einem offenen Widerspruch standen.

Die Zeit, in welche die Entstehung des Montanismus fällt, die Mitte des 2. Jahrhunderts, bildet in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums einen sehr bedeutenden Wendepunkt. Die eigentlichen Charismen fingen damals an sehr selten zu werden unter den Christen, der ganze Zustand der Christenheit überhaupt wurde immer augenscheinlicher aus einem außerordentlichen übernatürlichen ein ordentlicher, natürlicher. Die übernatürlichen Impulse ihrer Lebensbewegung zogen sich immer mehr aus dem Bereich der unmittelbaren Wahrnehmung zurück und machten dem ordnungsmäßigen Gange einer naturgemäßen allmäligen Entwicklung Raum. Damit hing ein Zweites eng zusammen. Indem das Christenthum aus der Bahn des rein Uebernatürlichen, des Wunderbaren, heraustrat, richtete es sich eben auf eine menschlich geschichtliche Existenz und Entwicklung ein, es fing an, sich auf Erden einzuwohnen, es legte seinen enthusiastischen Charakter ab, es kühlte sich ab und ernüchterte sich. Es konnte also der Schein einer eintretenden Lauheit nicht ausbleiben. Der Glaube an die Wiederkunft des Erlösers in seiner Herrlichkeit zum Antritt seines chiliastischen Reichs blieb zwar nach wie vor bestehen; allein er trat nothwendig in den Hintergrund, er blieb nicht mehr die eigentliche Seele des ganzen christlichen Denkens und Hoffens. Noch mehr, der Idee, welche die Kirche von vornherein von sich selbst gefaßt hatte, namentlich der Idee von ihr als einer heiligen Gemeinschaft wollte die Wirklichkeit der Kirche immer weniger entsprechen, ja der Abstand von dieser fing an ein höchst auffallender und ärgerlicher zu werden. Natürlich; die rein übernatürlichen Wirkungen, von denen man zu Anfang die Heiligkeit der Kirche erwartete, ließen ja immer mehr nach, und die Strenge der Kirchenzucht, durch die man anfänglich dieselbe behütete, mußte gleichfalls sich ermäßigen, in demselben Verhältniß, in welchem die Kirche sich in dieser Welt niederlassen und in ihr in weitem Umfange Wurzel schlagen wollte. Dieß letztere war überhaupt gar nicht auszuführen,

ohne daß sie die Forderung der Heiligkeit, die sie an ihre Angehörigen und an sich selbst stellte, bedeutend herabstimmte. Ja schon daß sie sich überhaupt in die Angelegenheiten und Interessen des irdisch-menschlichen, d. h. des sittlichen Lebens tiefer einließ, ließ sehr natürlich den Schein einer Verweltlichung auf sie fallen.

Aus dem richtigen Gesichtspunkt angesehen, gaben diese nicht zu verkennenden Erscheinungen nun zwar keinen Grund zu wirklicher Beunruhigung; daß die außerordentlichen übernatürlichen Dinge zurücktraten, das war eben nur ein Zeichen davon, daß das Christenthum wirklich auf organische Weise in den Entwicklungsproceß des Lebens der Menschheit eingegangen war, daß der übernatürliche Sauerteig desselben wirklich hineingeknetet war in die drei Scheffel Mehl des natürlichen menschlichen Daseins, — eines Fortschritts, dessen man sich aufrichtig zu freuen hatte. Und jene Abkühlung des Christenthums erwies in der That nur, daß das anfängliche Feuer nicht so intensiv und ächt gewesen war als man vorausgesetzt, daß viel fleischisches Feuer mit darunter gewesen war. Bei der angeblichen Verweltlichung des Christenthums kam es noch erst darauf an, ob sie nicht etwa vielmehr eine Versittlichung desselben war, eine sittliche Erfüllung der christlichen Frömmigkeit. Jene Verweltlichung hing ja auf's engste zusammen mit dem Eingehen der Kirche auf die sittlichen Interessen. Das widerstritt freilich dem Begriff der Kirche, aber es entsprach destomehr dem Geist des Christenthums, von dessen Impulsen es sich eben herschrieb. Zum Theil aber war jene Verweltlichung auch die unvermeidliche Folge davon, daß die Kirche sich eben in der Welt einrichten mußte für eine geschichtliche Existenz und Wirksamkeit. Wenn aber die Kirche bei der Handhabung ihrer Zucht die Forderungen wirklich nicht mehr durchsetzen konnte, welche sie an ihre Angehörigen stellen mußte, um dem Begriff gerecht zu werden, den sie von sich selbst hegte: je nun, so folgte daraus nur, daß sie ihren Begriff von sich unrichtig, zu hoch gefaßt hatte und ihn modificiren und herabstimmen mußte, daß sie in aller Demuth anzuerkennen hatte, sie dürfe ihre Idee nicht schon für die der vollen Verwirklichung des Christenthums nehmen, wie sie bisher unbefangenerweise gethan hatte. Allein von dem Standpunkt aus, auf welchem die älteste Christenheit eben stand, konnte man freilich nicht so urtheilen, von ihm aus mußten sich die erwähnten Erscheinungen vielmehr sehr beängstigend darstellen, — auf dem Standpunkte des einseitigen Supranaturalismus. Wer auf ihm stand, in dem

mußte folgerichtig das Verlangen nach einer **neuen** unmittelbaren Ausgießung des heiligen Geistes entstehen, welche durch neue Offenbarungen über die Art und Weise, wie das Christenthum praktisch anzugreifen sei, unter den so kritischen Umständen, das eingeschlummerte und verdunkelte christliche Gewissen wieder aufwecke und aufhelle, — nach einer neuen Ausgießung des göttlichen Geistes, durch welche der **rein** übernatürliche Charakter des christlichen Lebens wiederhergestellt, und zwar in vollkommener, gesteigerter Weise wieder hergestellt würde, und der mußte unerbittlich darauf bestehen, daß die Kirche den Begriff, den sie von sich selbst als der heiligen Gemeinde der Erlösten in der Seele trug, auch schonungslos an sich selbst vollziehe durch ihre Disciplin Und eben dieß doppelte Verlangen ist es, das sich im Montanismus Luft machte, in ihm zu befriedigen und seine Forderungen durchzusetzen den Versuch machte.*) Der Montanismus ist somit die Reaction der **ursprünglichen Idee** der christlichen Kirche gegen ihren damaligen **factischen Zustand** als einen jener Idee unangemessenen, gegen die **Verweltlichung** der Kirche. Er hält zweifellos fest sowohl an dem **reinen** und **absoluten Supranaturalismus** des Christenthums als auch an der **concreten** Form dieses absolut supranaturalen Christenthums als **Kirche**; aber er will beide nun auch auf eine ihren Begriffen wirklich entsprechende Weise factisch realisiren. (An der Angemessenheit der **kirchlichen** Form für das Christenthum zweifelt er nicht von fern; nur die **damalige** Kirche hält er nicht für der Idee der Kirche entsprechend.)

Was der Montanismus wollte, war demnach eine neue Ausgießung des heiligen Geistes. Nur vermöge eines solchen ließ sich, von **seinem** Gesichtspunkt aus die Sache angesehen, die Umgestaltung des Zustandes der Kirche bewirken, die in seiner Absicht lag. Er mußte vor allem andern **sich inspiriren**, sich in den Besitz von unmittelbaren Organen des göttlichen Geistes, von Propheten setzen. Wie sehr aber der **reine** oder **absolute** Supranaturalismus die Seele seiner ganzen Tendenz war, das zeigt sich aufs deutlichste in der Vorstellung, die er sich eben von der Prophetie machte und der gemäß er die seinige gestaltete. Aus demselben Princip des absoluten Supranaturalismus heraus hatte sich ja schon früher in der katholischen Kirche selbst eine der montanistischen sehr ähnliche Vorstel-

---

*) Vgl. Anfänge, S. 609 ff. 620 f.

lung von der Prophetie gebildet, welche die natürliche, die menschliche Seite an derselben auch schon großentheils übersah, und die prophetische Erleuchtung fast als einen nur einseitigen Act des göttlichen Geistes durch den Menschen als todtes, theilnahmloses Organ auffaßte, — nicht als wesentlich zugleich eine Erregung und Bethätigung des lebendigen menschlichen Bewußtseins durch den göttlichen Geist. Allein einigermaßen wenigstens schimmert doch diese letztere Seite der Sache in den Erörterungen der Katholiker über diesen Gegenstand immer noch hindurch; die menschliche Selbstthätigkeit des Propheten ist in ihrer Vorstellung wohl entschieden zurückgedrängt, aber doch noch nicht bestimmt völlig ausgeschlossen. Dieses letztere geschieht nun eben unumwunden durch den Montanismus, der auch hier sein Princip mit unerbittlicher Consequenz ausführt. Dem Montanismus, — und er selbst betont dieß auf das stärkste — ist die prophet. Begeisterung eine rein ekstatische, ein rein übernatürlicher, ein rein einseitiger Act, nämlich ein ausschließender Act Gottes durch das lediglich leidentliche und bewußtlose Organ des Propheten. Siehe den eigenen Ausspruch Montans bei Epiphan., haer. 48, §. 4.*) Desgleichen Tertull. adv. Marcion. IV, 22. de anima cp. 11. Die ekstatischen Zustände der Montanisten, wie sie uns beschrieben werden, tragen auch den Character wirklicher Bewußtlosigkeit an sich, und erinnern unwillkürlich an die Zustände des Somnambulismus. S. namentlich die Beschreibung bei Tert. de anima, cp. 9. Daher behaupten nun auch die Katholiker ausdrücklich, daß ihre ἔκστασις, die sie gleichfalls den Propheten zuschreiben, ganz etwas andres sei als der von den Montanisten mit diesem Namen bezeichnete Zustand, und der anonyme Verfasser der alten Schrift gegen den Montanismus bei Euseb.. K. G., V, 16. 17., nennt die montanistische Ekstase nie ἔκστασις, sondern immer, recht bezeichnend, παρέκστασις.

Die höhere Stufe des christlichen Lebens selbst nun, zu welcher die neuen montanistischen Offenbarungen führen sollten, ist — auf's kürzeste ausgedrückt — ein consequent vollendeter einseitiger oder reiner Supranaturalismus des christlichen Lebens, beides auf seiner theoretischen (intellectuellen) und auf seiner practischen (thelematischen)

*) Εὐθὺς γὰρ ὁ Μοντανός φησιν, ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ (nämlich Gott) ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. Ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις.

Seite. Alles religiöse Erkennen des Christen wird zurückgeführt auf ein bloßes Annehmen von Erkenntnissen, die ihm durch rein übernatürliche Offenbarung von außen her dargeboten werden, wobei alle eigne intellectuelle Selbstthätigkeit des annehmenden Subjects ausgeschlossen bleibt, wenigstens alle positive. Dieß zeigt sich namentlich an dem Verhältniß des Christen zur heiligen Schrift. Es ist im Montanismus nicht mehr die Rede von einem selbstthätigen Zusammensetzen eines organischen Systems religiöser Erkenntniß aus den einzelnen in der heiligen Schrift niedergelegten lebendigen Elementen derselben; diese Geistesarbeit haben die neuen Offenbarungen überflüßig gemacht. Sie geben die authentische Interpretation alles dessen, was in der heiligen Schrift zweifelhafter Auslegung sein könnte, die authentische Antwort auf jede dogmatische Frage. (Tertull. de resurr. carn. cp. 63.) Namentlich aber auch alles Erkennen des Moralischen bringt die neue Prophetie ins Klare; sie gibt uns in ihrem Fortgange ein bis auf das kleinste Detail sich beziehendes, für keine weitere Gewissensfrage Raum lassendes äußeres göttliches Gesetz. Es darf im christlichen Leben (in der christlichen Praxis) kein Fall unbestimmt gelassen werden für die eigene, selbständige Beurtheilung des Christen; für jedes Lebensverhältniß muß es eine entsprechende positive Gesetzesbestimmung geben. Es dürfen keine Adiaphora vorkommen, ein bloß Erlaubtes darf es nicht geben, und was in der göttlichen Gesetzgebung überhaupt nicht berührt ist, muß eben deßhalb als verboten gelten. Diese völlige Vervollständigung des christlichen Gesetzes hinsichtlich seiner Einzelbestimmungen gehört wesentlich zum Amt des Paraklets, und er allein besitzt die Befugniß dazu. Da auch der Montanismus das Christliche nur als Kirchliches kennt, so denkt er die moralische Gesetzgebung des Paraclets natürlich bestimmt als kirchendisciplinarische (disciplina). Eben in dieser seiner Disciplinargesetzgebung,*) in der Bestimmung der angeblich höheren Stufe, auf welche er die christliche Praxis, das Thun und Lassen des Christen erheben will, legt sich nun gleichfalls wieder die vollständige Consequenz des absoluten Supranaturalismus offen zu Tage. Die vermeintlich vollkommenere christliche Praxis, welche das montanistische Prophetenthum vorschreibt, besteht eben in der voll-

*) Ueber die Gesetzgebung des montanistischen Paraclets s. Ritschl, S. 510—523. Sie betrifft das Märtyrerthum (S. 510–514), das Fasten (514—516), die Ehe (S. 516—520), — den äußeren Anstand, namentlich die Verschleierung der Jungfrauen und das Tragen von Kränzen (S. 520—523).

ständigen Losreißung des Lebens des Christen von dem natürlich menschlichen, d. h. dem sittlichen Leben, und muß folglich in eine durchaus unchristliche Ethelothreskie und Gesetzlichkeit ausschlagen. Diese Grundrichtung spricht sich schon in der dem Montanismus in eminentem Maße eigenthümlichen schroffen Abstoßung aller derjenigen Gebräuche des damaligen bürgerlichen Lebens aus, die, wenn sie auch allgemein als rein bürgerliche betrachtet wurden, doch auf irgend eine Weise (mit Hülfe etwa der ausgesuchtesten antiquarischen Gelehrsamkeit) von einem mit dem heidnischen Religionswesen zusammenhängenden Ursprunge abgeleitet werden konnten. Nicht minder deutlich liegt sie der Stellung zum Grunde, welche der Montanismus zum Märtyrerthum annimmt. Seine ungemeine Werthlegung auf dieses letztere wird nämlich augenscheinlich zum großen Theil mit motivirt durch eine wegwerfende Geringschätzung der Verhältnisse des natürlich menschlichen Lebens,*) und seine unbedingte Verdammung jedes Versuchs, sich unter der Verfolgung durch die Flucht zu retten, beruhte der ausdrücklichen Erklärung Tertullians (de fuga in persecut.) zufolge auf dem Grundsatze, daß der Christ sich rein leidentlich in den Willen Gottes ergeben müsse, welcher die Verfolgungen über die Christen verhängt habe zur Prüfung ihres Glaubens. Auch bei der montanischen Verwerfung der zweiten Ehe kommt derselbe Grundsatz wieder zum Vorschein. Unter den Gründen wider die zweite Ehe führt Tertull. auch den an, „daß Gott den ersten Gatten nicht würde haben sterben lassen, wenn er gewollt habe, daß derselbe weiterfort ehelich leben sollte," — einem Grundsatze, der consequent durchgeführt alles eigene Handeln des Menschen überhaupt aufheben würde. Die aus dem einseitigen Supranaturalismus hervorgehende falsche ascetische Richtung hat im Montanismus gleichfalls ihre volle Höhe erreicht. Nicht nur daß er das Fasten schärfte, durch die Verlängerung desselben an den wöchentlichen Dies stationum bis zum Abend (statt bis um 3 Uhr Mittags) und die Anordnung von jährlich zwei Wochen sogenannten Xerophagien (mit Ausnahme des Samstags und des Sonntags); in denen man sich des Fleisches, des Weines,

---

*) Man denke an den bekannten Ausspruch des Montanus bei Tertull. de fuga in persecut.: „Wünscht doch nicht, auf euren Betten in Kindesnöthen oder in weichlichem Fieber zu sterben, sondern wünscht als Märtyrer zu sterben, auf daß der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat." (Tertull., de fuga in persecut. cp. 9.) [*Nach dem Wortlaut Text's doch nur montanistische Offenbarung überhaupt, nicht auf Montanus direct zurückzuführen.]

aller Leckereien und des Bades enthalten sollte; die Hauptsache ist vielmehr diese. Bisher war das Fasten, bei aller übertriebenen Werthschätzung desselben doch immer noch der christlichen Freiheit des Einzelnen anheimgestellt geblieben, durch die neuen Propheten aber wurde es für die dies stationum (Mittwoch und Freitag) gesetzlich vorgeschrieben. Die Ueberschätzung der Ehelosigkeit wurde von ihnen so hoch getrieben, daß die Priscilla (bei Tertullian de exhortat. castit. cp. 10,) bereits ausdrücklich das eheliche Leben für unverträglich mit dem Beruf des echten Dieners des Heiligthums erklärte, indem die ehelose Keuschheit die psychische Empfänglichkeit für übernatürliche Inspirationen und Visionen bedinge. Ganz besonders deutlich aber blickt der einseitige Supranaturalismus der Montanisten wieder hervor in ihrer unbedingten Verwerfung der zweiten Ehe. Denn diese gründet sich bei ihnen auf ihre Vorstellung von einer specifischen Verschiedenheit der christlichen Ehe von der Ehe als solcher, — einer Vorstellung, welche schon den wesentlichen, nur noch nicht ausgebildeten Keim der nachmaligen Betrachtungsweise der christlichen Ehe als Sacrament enthält. Und auf diese Vorstellung kamen sie sehr natürlich, indem sie einerseits sich durch die Natur der Sache wider Willen genöthigt sahen, dem ehelichen Verhältniß auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft eine wesentliche Stelle zu lassen, und andrerseits doch in dieser letzteren, vermöge ihres einseitigen Supranaturalismus, kein natürlich menschliches Verhältniß als solches dulden durften, am wenigsten mit dem Range eines wesentlichen. Auch der Chiliasmus endlich war ein Haupt-Lebensmoment der montanistischen Frömmigkeit, und zwar ein möglichst craß gearteter Chiliasmus.*) Das Leben im Hinblick auf die Herrlichkeit des himmlichen Jerusalems, dessen Herabkunft nach Phrygien die Montanisten in nächster Zukunft entgegengesehen und dessen Kommen sie mit heißer Ungeduld herbeisehnten,**) harmonirte dann sehr wohl mit der gewaltsamen Anspannung und Steigerung des psychischen Lebens, mit jenem Zustande vorgeblicher rein leidentlicher Erleuchtung durch den heiligen Geist,***) den sie mit allen dazu geeigneten Mitteln in

*) Wenn Baur, S. 214 ff., den Erklärungsgrund des Montanismus allein in diese „beiden Momente" setzt, „den Glauben an die Parusie Christi und die Reaction gegen eine von diesem Glauben schon abgekommene Welt ansieht," so überschreitet er damit das richtige Maß.

**) Vgl. Baur, S. 215 f.

***) Vgl. Baur, S. 216 f.

sich hervorzubringen suchten, und in dessen Erfahrung sie das den Pneumatiker, den homo spiritalis charakteristisch vom bloßen Psychiker, auch dem wirklich gläubigen Christen, dem fidelis, unterscheidende Merkmal setzten. Vgl. Tertull. adv. Marcion. V, 9.

Stellte sich nun dem Montanismus von dem christlichen Leben ein solches Bild dar: so mußte ihm der gegebene Zustand der Kirche nur um so evidenter als ein durchaus in Schlaffheit und Weltlichkeit verkommener erscheinen. Die neue Gesetzgebung des Parakleten mußte also eben die Richtung nehmen, diesem weltlichen Verderben in der Kirche entgegen zu treten mit der Forderung einer unerbittlich strengen Zucht gegen alles Arge in ihr, um einen ihrem Begriff entsprechenden thatsächlichen Zustand derselben mit Gewalt durchzusetzen.*) Als das Haupthinderniß einer gründlichen Reinigung der Kirche erschien dem Montanismus die Gestaltung der Buße auch für nach der Taufe begangene peccata mortalia (auf Grund der mißverstandenen Stelle. Joh 5, 16 so genannt,) unter welche man den Abfall vom Glauben, Mord, Diebstahl und alle Arten der Unzucht rechnete. Und nicht dem Montanismus allein erschien die Sache so. Schon der Hirt des Hermas, wie er überhaupt eine dem Montanismus sehr verwandte Richtung vertritt in der Opposition gegen die Verweltlichung der Kirche, hatte die Aufhebung dieser sogenannten zweiten Buße (im Unterschiede von der ersten bei der Taufe) gefordert, und das gleichfalls auf dem Fundament angeblich empfangener göttlicher Offenbarungen.**) Der Montanismus untersagte daher die Absolution von den peccatis mortalibus schlechthin und verlangte unbedingt, daß alle getauften Christen, die durch peccata mortalia ihr kirchliches Bürgerrecht verwirkt hätten, nie wieder (auch auf dem Todtenbette nicht) in die Kirche aufgenommen würden. Er wollte ihnen damit keineswegs ohne weiteres die Hoffnung auf die Vergebung Gottes abschneiden, falls sie in aufrichtiger Buße sich an seine Gnade wendete; aber der Kirche sprach er schlechterdings die Vollmacht ab, solchen die Vergebung Gottes zuzusichern, und behauptete, daß vermöge der Heiligkeit der Kirche jede Todsünde die Zugehörigkeit des Menschen zu ihr schlechthin aufhebe. Er läugnete

*) Ueber die montanistische Kirchenzucht s. Ritschl, S. 527—541, 2. A., S. 513—525.

**) Vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche. A. 2, S. 532—538. Auch in der Ascensio Jesajae weist Ritschl, S. 558—562, mit viel Wahrscheinlichkeit eine montanisirende Richtung nach.

zwar nicht, daß in gewissem Sinne auch die Kirche selbst für solche Sünden Vergebung ertheilen könne, nämlich die Ecclesia Spiritus, nicht aber auch die Ecclesia Episcoporum. Das Recht der Absolution, die sogenannte Schlüsselgewalt, ist ihm ein persönliches Vorrecht der Apostel, das nicht mit auf ihre amtlichen Nachfolger, die Bischöfe vererbt worden sei, sondern nur bei den Nachfolgern der Apostel in ihrer persönlichen Machtvollkommenheit, den neuen Propheten sich finde. Diese könnten allerdings auch derartige Sünder absolviren, aber sie wollten es nicht, aus guten Gründen, im Interesse der Heiligkeit der Kirche.*) Durch die Durchführung dieses Grundsatzes versprach sich der Montanismus, eine wirklich heilige Kirche herstellen zu können, und er meinte auch — vermöge einer freilich starken Selbsttäuschung —, sie in seiner Gemeinschaft der Pneumatiker factisch zu besitzen.**)

Das Auftreten des Montanismus war ein kritischer Moment für die Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Sie mußte sich in ihm bespiegeln. Es wurde ihr in ihm ihr eigenes Bild vorgehalten; sie konnte nicht verkennen, daß es ihr Bild war, und sie konnte doch auch wieder in demselben sich nicht wiedererkennen. Sie fühlte sich von starken Sympathien hingezogen, und doch auch wieder von starken Antipathien von ihm abgestoßen. Sie hatte ihm gegenüber einen schweren Kampf mit sich selbst zu bestehen.

Der Montanismus, als die vollkommene, consequente Ausführung der ursprünglichen Idee des kirchlichen Christenthums, hielt der damaligen Kirche ihr eigenes Ideal vor Augen, und sie mußte ihn als ein treues, sprechendes Bild dieses ihres eigenen abstracten Ideals erkennen; aber sie konnte sich doch auch wieder nicht entschließen, ihren, diesem Bilde, bei aller Aehnlichkeit, vielfach widersprechenden factischen Zustand unter dasselbe herabzusetzen und dem

---

*) Vgl. Ritschl, S. 529—533. So wichtig dieser Punkt auch ist, namentlich für das practische Verhältniß der kathol. Kirche zum Montanismus: so ist es doch eine Verrückung des richtigen Gesichtspunkts, wenn man mit Ritschl die Differenz zwischen beiden in ihn allein setzen will. Nach Ritschl, S. 537, liegt der eigentliche Streitpunkt zwischen dem Montanismus und der kathol. Kirche in der Frage, „ob der Bischof oder der Prophet die Schlüsselgewalt besitze. Das heißt: Der Montanismus stellt dar die eine Seite in einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche." Vgl. auch S. 543 ff. In der 2. A. S. 515—525.

*) Vgl. Anfänge, S. 620 ff.

selben jene Ideale nachzubilden. Und dieß nicht etwa bloß vermöge unlauterer Motive, sondern auch vermöge der gültigsten.

Die Kirche dachte sich das Christenthum als ein schlechthin, als ein rein supranaturales, und folgeweise sich als das Christenthum selbst, d. h. als identisch mit dem geschichtlichen und geschichtlich wirksamen Dasein Christi selbst in der Welt. „Folgeweise": denn ist das Christenthum ein ausschließend übernatürliches, so ist es auch ausschließend Frömmigkeit, (als solche) und dann kann es nur in einem ausschließend religiösen Gemeinwesen sein Dasein haben.

Da ließ nun der Montanismus an sich die Kirche anschauen, 1) wie ein consequent rein supranaturales Christenthum aussehe, und 2) wie sie, wenn sie das Christenthum selbst sei, zu handeln habe.

Ad. 1. Was das ausschließend supranaturale Christenthum in seiner Consequenz betrifft, so zeigte der Montanismus: a) daß es vor allem voraussetze eine Fortdauer des eigentlichen Wunders, einer fortgehenden menschlicherseits unvermittelten, d h. eben wunderbaren Mittheilung des göttlichen Geistes an die Menschen und einer eben solchen Wirksamkeit desselben auf sie, — b) daß das Leben des Menschen in ihm, das christliche Leben wesentlich ein ekstatisches sei, — endlich c) daß der in ihm lebende Mensch völlig abzusehen habe von dem „weltlichen", d. h. dem natürlich menschlichen, d. i. dem sittlichen Leben, und jeden Zusammenhang mit diesem abzubrechen habe. Ad. 2 Was das Handeln der mit dem Christenthum selbst identischen Kirche angeht, so erinnerte der Montanismus diese nachdrücklichst daran, daß ihr Thun und Lassen eine absolute directe Reaction gegen das Organ in ihrer Mitte sein müße, d. h. unerbittlich nachsichtslose Ausübung der Kirchenzucht.

Was konnte nun die Kirche, dem Spiegel des Montanismus gegenübergestellt, zu allen diesen Dingen sagen, die sie darin erblickte? Konnte ihr das schlechthin supranatural gefaßte Christenthum, so wie sie es hier zu sehen bekam, gefallen? Gewissermaßen wohl, aber doch nicht im vollen Ernst. Konnte sie denn in ihrem Schooße jene eigentliche göttliche Wundermacht finden, durch die das Heil ihr und von ihr mitgetheilt wurde? Konnte ihr denn ein solches ekstatisches Leben gefallen, eine solche Reihe von Verzückungen? Konnte sie darin das wirkliche christliche Leben erkennen? Nein, dazu besaß sie noch zu frische Erinnerungen an das ursprüngliche, an das apostolische Christenthum. Konnte sie sich denn wirklich jedes

Eingehens auf die Interessen des „weltlichen", d. i. des sittlichen Lebens untersagen? Nein. Sie hatte noch eine Erinnerung daran, daß Christus selbst vielmehr ein Eingehen auf diese Interessen wolle, — ein mächtiges, wenn auch noch so dunkles Gefühl sagte ihr dieß instinctmäßig, und sie selbst mußte sich mit nüchternster Klarheit sagen, daß ein solches Eingehen auf die sittlichen Interessen, die unumgängliche Bedingung ihres Fortbestehens und ihrer Wirksamkeit in der Welt sei.

Nun gut, so wird die Kirche dem Montanismus gegenüber ihren einseitigen Supranaturalismus haben fallen lassen. Keineswegs. Das konnte sie auch nicht. Selbst wenn sie nicht so tiefe Sympathien für ihn gehabt hätte, würde sie es doch nicht vermocht haben. Denn was hätte sie an die Stelle desselben setzen können? Und was die Hauptsache ist: Hätte sie ihn aufgegeben, so hätte sie sich selbst mit aufgeben müssen. Denn ist das Christenthum ein — Uebernatürlich-Natürliches, ein Gott-Menschliches: so ist es nicht bloße Frömmigkeit, und dann fordert es eine religiös-sittliche Gemeinschaft, und befriedigt sich mit keiner bloß religiösen Gemeinschaft, mit keiner Kirche. So wenig aber die Kirche sich selbst aufgeben wollen konnte, so wenig hätte sie es auch gedurft. Was hätte in diesem Falle aus dem Christenthum selbst werden sollen, das damals keinen andren geschichtlichen Träger hatte als die Kirche? Die Kirche hielt also fest an ihrer bisherigen Anschauungsweise. — Aber so wird sie ihr nun auch dieselbe folgerichtige Durchführung gegeben haben, die ihr im Montanismus vor Augen trat? Auch das nicht. Sie konnte es nicht, aus den schon angebenen Gründen. Sie protestirte gegen die Consequenzen, die der Montanismus aus den Voraussetzungen zog, welche sie mit ihm theilte, ohne diese selbst abzuthun oder auch nur zu modificiren. Sie verwarf namentlich die montanistische Prophetie und die montanistische Vorstellung von der ekstatischen Prophetie; dabei aber ließ sie es bewenden. Solchen Einzelheiten gegenüber hatte sie das gute Gewissen, daß wenn die Abweisung derselben eine Inconsequenz sein sollte von ihrem eigenen Standpunkt aus, diese Inconsequenz mit dem ihr in der Erinnerung gebliebenen apostolischen Christenthum im Einklang stehe.

Sodann, was den Punkt wegen der Kirchenzucht angeht: so mußte die Kirche leicht einsehen, daß der Grundsatz des Montanismus unausführbar sei, daß auf die von ihm gestellten Bedingungen hin die Idee der Kirche niemals practisch gemacht werden könne.

Sie konnte sich mit Wahrheit sagen, daß die montanistische Strenge in der Kirchenzucht zum mindesten kein geringeres Verderben in der Kirche würde nach sich ziehen müssen als ihre weitgehende Milde, und daß es eine arge Selbsttäuschung sei, wenn die Montanisten ihrer Strenge wegen ihre Gemeinde als die reine und heilige Braut des Herrn betrachteten, — eine Täuschung, die bald genug an das Tageslicht des Augenscheins werde treten müssen. Sie konnte mit voller Ueberzeugung sich darauf berufen, daß sich durch keine äußere Maßregel eine wahre Heiligkeit der Kirche mit Gewalt werde herbeiführen lassen. Aber freilich, was denn nun überhaupt von der Heiligkeit der Kirche zu denken und zu halten sei, diese Frage mußte ihr unbeantwortet als Stachel in der Seele zurückbleiben, indem sie den Grundsatz der montanistischen Kirchenzucht zurückwies.

Alles in allem genommen also: die Kirche mußte sich gegen den Montanismus erklären. Von allem andren abgesehen, schon deßhalb, weil er die Continuität der bisherigen geschichtlichen Entwicklung des Christenthums gewaltsam unterbrach, — wie er ja auch selbst ausdrücklich ein wesentlich Neues sein wollte. So unerfreulich die Zustände der Kirche auch aussahen, so waren sie doch jedenfalls das natürgemäße Resultat der bisherigen geschichtlichen Entwicklung des Christenthums; das aber war ja das Grundbewußtsein der katholischen Kirche, daß sie die Trägerin einer ungestört stätigen geschichtlichen Entwicklung des Christenthums sei, und daß alles sofort Häresie werde was sich in der Christenheit von der Continuität dieser Entwicklung losreiße.*) Die Kirche mußte den Montanismus — ungeachtet alles des Verführerischen, das er für sie hatte, — für eine Häresie erklären.

Allein auch nachdem sie dieß mit Entschiedenheit gethan, blieb ihr nichts desto weniger von ihrer Selbstbespiegelung im Montanismus her ein Stachel in der Seele zurück, der im Stillen, aber wirksam, fortarbeitete. (Die schismatischen Bewegungen der strengen Richtung in der Kirche von Karthago und wohl auch der Novatianismus sind als unmittelbare Fortsetzungen des Montanismus anzusehen.) Die Fragen: mit welchem Grund und inwiefern sie sich wunderbar (absolut) übernatürliche Kräfte beilegen könne, — und woher ihr die Machtvollkommenheit komme, auch von solchen Sünden zu absolviren, die ihrer eigenen Meinung nach das Angehörigkeits-Verhält-

*) Vgl. Anfänge, S. 620. 621 f.

niß des Sünders an Christum völlig auflösen, — diese Fragen lagen seit der Zeit des Montanismus der Kirche schwer in der Seele, und drängten sie immer mehr zu der Annahme hin, daß sie in ihrem Amte eine wunderbar, übernatürliche, eine theurgische Macht besitze, in ihrer Hierarchie eine Hierurgie, und daß sie deßhalb vermöge dieses Amts durch das opus operatum theurgischer Functionen die Heiligung der Welt ohne ihre eigene Mitthätigkeit, sofern dieselbe sich nur jene ihre Functionen an ihr gefallen lasse, vollziehen könne.*) Der Montanismus hatte ihr die Frage hart unter die Augen gerückt: wer das legitime Organ der als rein übernatürlich gedachten, göttlichen Geistes- und Heilswirksamkeit sei, ob der Prophet oder der Bischof.**) So unbestreitbar auch in abstracto die Entscheidung der Montanisten für den Propheten die richtige war: so hatte doch in dem concreten Falle die Kirche ein gutes Recht, sich für den Bischof zu entscheiden. Sie wurde aber überdieß durch die ganze Frage darauf hingetrieben, mit klarem Bewußtsein sich als ein Organ absolut übernatürlich wirkender Heilskräfte zu betrachten und näher als das specifische Medium der erlösenden Wirksamkeit Christi, hiermit aber in einem ganz neuen Sinne (wenigstens erst mit eigentlicher Klarheit) das Heil in Christo und das Leben in ihm ausschließend durch sich, die Kirche, zu bedingen und ausschließend an sich zu binden. War die Vorstellung, daß das Christenthum wesentlich Kirche und nur Kirche sei und das christliche Leben wesentlich kirchliches und nur kirchliches Leben, bisher noch nicht mit voller Entschiedenheit vollzogen worden: so drängte also jetzt der Montanismus die Katholiker mit Macht darauf hin, mit dieser Vorstellung ganzen Ernst zu machen. Jene Vorstellung selbst aber von der Hierarchie als Hierurgie und von der theurgischen Wirksamkeit derselben als dem specifischen und ausschließenden Medium der erlösenden Wirksamkeit Christi auf die Menschen kam während unsers Zeitabschnitts noch nicht zum wirklichen Durchbruche, sondern erst im Anfange, aber auch sofort im Anfange, des nächstfolgenden.

Bei der angegebenen Natur des Montanismus ist es erklärlich, daß die Kirche lange zögerte, ehe sie eine bestimmt ausschließende Stellung zu ihm einnahm.***) In Kleinasien, wo sich am frühsten

*) Vgl. auch Ritschl, Altk. K., 2. A., S. 335 f.
**) Ritschl, S. 537. 543 f.
***) Ueber die Geschichte des Montanismus s. Ritschl, 2. A. S. 525-554.

montanistische Gemeinden bildeten, war man am ersten genöthigt, sich ein bestimmtes Urtheil zu bilden über die neue Erscheinung. Es traten hier schriftliche Bestreiter der Montanisten auf, die meist deren Prophetengabe als eine unächte und zum Theil als eine dämonische bekämpften. So Miltiades, Claudius Apollinaris, Serapion, Bischof von Antiochien, Apollonius und ein Anonymus (der nach Hieronym., de script. eccl. 37 und 39, Rhodon war). S. Euseb., V, 16—19.*) Auch versammelten sich die Bischöfe zu deßfallsigen Berathungen auf Synoden, und die Folge war, daß die kleinasiatischen Kirchen die Montanisten von ihrer Gemeinschaft ausschlossen (um 170), einzig und allein wegen ihrer Prophetie (S. den Anonym. bei Euseb. V, 16.) Mehr Freunde scheint der Montanismus von vornherein im Abendlande gefunden zu haben.**) Es schwankte hier das Urtheil längere Zeit. Besonders die südgallischen Gemeinden interessirten sich hier lebhaft für die Sache, da sie unter ihren Mitgliedern viele Kleinasiaten zählten. Die Gemeinden zu Lyon und Vienne legten dem Bericht über die blutige Verfolgung, welche unter Marc Aurel über sie ergangen war, an den römischen Bischof Eleutherus (174—189) auch ein, leider von Euseb. weggelassenes, Urtheil über die montanistische Controverse bei. Der Presbyter Irenäus war der Ueberbringer dieses Schreibens, (Euseb. V, 3,) das wahrscheinlich mit christlicher Mäßigung beiden streitenden Theilen gegenüber eine Ausgleichung anzubahnen suchte. Es scheint, daß Eleutherus dadurch geneigt gestimmt wurde, mit den asiatischen, von den Kirchen ihres Vaterlandes ausgeschlossenen, Montanisten Kirchengemeinschaft zu halten. Aber später kam ein heftiger Gegner des Montanismus, der Confessor Praxeas, aus Kleinasien nach Rom, und dieser bewog den römischen Bischof,***) theils indem er ihm das entgegengesetzte Verfahren seiner beiden Vorgänger†) vorhielt, theils durch ungünstige Schilderungen von dem

*) Auch Clemens von Alexandrien machte dem Montanismus Opposition, doch nur bis auf einen gewissen Punkt, in seinem verlorenen Werke περὶ χαρισμάτων Strom. IV, cp. 13, p. 604 vgl. mit V, cp. 13, p. 699. S. auch Strom. VI, p. 773. Vgl. Ritschl, 2 A., S. 529. Ueber die Stellung des Origenes zum Montanismus s. Ritschl, 2. A., S. 507 f.

**) Ritschl, 2. A., S. 529-550.

***) Welchen, sagt Tertull. nicht. Höchst wahrscheinlich meint er den Eleutherus. Die angezogenen Praecessores wären dann Aniket u. Soter. Vgl. Ritschl, 2. A., S. 542—544.

†) Die Nachricht des Praedestinatus, haer. 26: Scripsit contra eos librum s. Soter, papa Urbis (von 167—174), — hat bei dem Schweigen des Hieronymus wenig Wahrscheinlichkeit, vermöge des verdächtigen Ursprungs des Buches.

Zustande der montanistischen Gemeinden, alles wieder zurückzunehmen. (Tertull. adv. Prax. cp. 1). Besonders die Verweigerung der poenitentia für peccata mortalia war es, worin später die römische Kirche dem Montanismus scharf entgegentrat, namentlich Callistus (um 220) durch den Gnadenact,*) welchen er für alle wegen unzüchtigen Wandels Ausgestoßenen erließ.**) Auch der römische Presbyter Cajus (202—218) widerlegte in einem beredten schriftlichen Dialoge mit dem Proclus, dem römischen Haupte des Montanismus, denselben. (Euseb. II, 25. VI, 20). Auch in der karthaginensischen Gemeinde kam es, wahrscheinlich nicht lange nach 203, zu einem förmlichen montanistischen Schisma, das jedoch das Jahr 220 nicht überdauert haben kann. Aller dieser Opposition ungeachtet übte doch der Montanismus im Abendlande lange Zeit einen großen Einfluß fort, ohne hier, wie es scheint, besondere Gemeinden zu bilden. Tertullians Stellung ist bezeichnend für die Situation des Montanismus im Occident. In Klein-Asien,***) wo die Montanisten ihre eigne Kirchenverfassung hatten (s. Hieronym. Ep. 27 (al. 54.) ad Marcellam,) einen „Patriarchen," in Pepuza, an der Spitze), erhielten sie sich bis ins 6. Jahrhundert. (Die letzten Gesetze gegen sie vom Kaiser Justinian v. J. 530 und 532). Außer ihren gewöhnlichen Namen Montanistae und Cataphryges kommen noch andere Namen von ihnen vor, die sich zum Theil auf einzelne Partheien unter ihnen beziehen mögen, zum Theil aber auch bloße Spottnamen sind.

Da die Montanisten sich für ihre Prophetie namentlich auf die nach dem 4. Evangelium von Christo geschehene Verheißung des Paraklets beriefen, für ihren Chiliasmus aber besonders auch auf die Apokalypse: so gingen einige von ihren Gegnern in ihrem Eifer so weit, daß sie nicht nur die Apokalypse, sondern auch das Evangelium

*) Baur, S. 268 f.: „Wenn es namentlich der römische Bischof war, dessen Auctorität hierin den entscheidendsten Einfluß hatte, so ist es um so bemerkenswerther, wie die römischen Bischöfe schon damals auf den Weg einlenkten, auf welchem sie es in der Folge in der Theorie und Praxis nur zu gut verstanden, die Kirche und die Welt Hand in Hand mit einander gehen zu lassen."

**) Hase, S. 110: „Das edictum peremtorium, Tertull. de pudicit. cp. 1, findet jetzt seine volle Erklärung: Haer. Refut. l. IX, p. 290 ffg." Vgl. Gieseler, I, 210. Gemeinhin nimmt man den Bischof für den Zephyrinus (199—217). So auch Ritschl, 2. A., S. 544 f. 551.

***) S. Ritschl, 2. A., S. 550—554.

Johannes als unächt verwarfen.*) Solche Leute erwähnt schon Irenäus, III, cp. 11. Sie hat man häufig für identisch gehalten mit der von dem Epiphanius, Haer. 51 und 54, 3 mit dem Witznamen Aloger bezeichneten Partei in Kleinasien (um 170), die das johann. Evangelium für ein Werk des Cerinth erklärte. Indessen ist es doch wahrscheinlicher, und auch der eigenen Darstellung des Epiphanius entsprechender, wenn man diese Aloger für eine monarchianische Partei nimmt.

[*Obige Darstellung Rothes hat die Ausführungen in den Vorlesungen über die Geschichte des kirchlichen Lebens zum Theil wörtlich aufgenommen, aber wesentlich vermehrt. Die kürzeren Ausführungen der früheren Vorlesungen mitzutheilen, liegt daher gar kein Grund vor.]

Die bisher besprochenen Kämpfe der Kirche mit dem Gnosticismus und dem Montanismus hatten eine sehr merkliche Wirkung auf die Entwicklung ihrer Verfassung. Sie mußten es wohl. Das Gemeingefühl war durch sie in der Kirche in hohem Maße gesteigert worden, das Bewußtsein um ihre Einheit, als Folge sowohl der Consolidirung des Begriffs der Kirche als auch der Steigerung des Gefühls von der inneren, verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ihrer Mitglieder im Gegensatz gegen die Art von Christenthum, die im Gnosticismus aufgetreten war oder im Montanismus. Dieß lebendigere Bewußtsein um die Einheit in der Kirche mußte nun aber zu seiner unmittelbaren Consequenz haben einen verstärkten Trieb nach der Vollziehung dieser Einheit durch die Herstellung einer durchgeführten Verbindung unter den räumlich so auseinander liegenden einzelnen Theilen der Kirche. Es mußte sich mit verstärkter Macht das Streben richten auf die Herstellung eines vollendeten Organismus von kirchlichen Verbindungsformen.

Das Bedürfniß einer Communication der einzelnen Christengemeinden, auch der räumlich weit getrennten, mußte sich freilich schon von vornherein kund geben. Anfangs suchte man es so gut zu befriedigen, als es eben gehen wollte; zum Theil durch recht sinnreiche Veranstaltungen. Ein Hauptmittel war die Correspondenz, welche einzelne besonders angesehene und eifrige Bischöfe mit entfernten Col-

---

*) Die Gegner der Montanisten leugneten häufig auch, daß es in der neutestamentlichen Oeconomie überhaupt eine Prophetie gebe, unter Berufung auf das Wort des Herrn Matth. 11, 13.

legen unterhielten, wie Ignatius von Antiochien, [*?] Polycarp von Smyrna und Dionysius von Corinth (Euseb. IV, 23). Ebenso theilten die einzelnen Gemeinden (aber doch in der Regel eben durch das Organ ihrer Bischöfe) einander brieflich ihre wichtigen Erlebnisse mit und zogen einander brieflich zu Rathe. Die wohlhabenderen Gemeinden unterstützten auch entfernte, wenn sie Noth litten, durch Geldsendungen. Namentlich that die Gemeinde dieß häufig (Dionys. v. Corinth bei Euseb. IV, 23.) Ferner setzten die einzelnen Gemeinden sich gegenseitig von den bei ihnen stattgehabten Excommunicationen in Kenntniß, besonders wenn eine Häresie die Ursache davon war. So als um 150 Marcion, der zu Sinope von seinem Vater, dem dortigen Bischof, excommunicirt worden war, nach Rom kam, war man hier schon von der Sache unterrichtet, und verweigerte ihm die Kirchengemeinschaft. (Epiphan., Haer. 42, §. 2.) Ferner war in dieser Hinsicht von großer Bedeutung das Reisen der Christen und die gegenseitige Gastfreundschaft, welche die Gemeinden bei dieser Gelegenheit übten. (Tertull. de praescript. cp. 20.) Wobei dann die litterae formatae (γράμματα συστατικά) das Legitimationsmittel waren.

Dieß waren jedoch alles nur Nothbehelfe; bei dem so sehr verstärkten Verlangen nach einer lebhaften kirchlichen Communication konnte man sich jetzt nicht mehr an ihnen genügen lassen. Die kirchliche Verbindung mußte eigentlich organisirt werden, — es mußten bestimmte organische Einrichtungen getroffen werden, mittelst derer dieselbe sich in geordneter Weise sicher vollziehen könnte. Die Gesammtmasse der Einzelgemeinden, die natürlich jede von ihrem Bischof vertreten wurde, mußte in sich in eine Mehrheit von kleineren organischen Kreisen gegliedert, und diese mußten dann wieder alle um einen allen gemeinsamen höheren Mittel- und Einheitspunkt zu einem festen Ganzen zusammengeschlossen werden. Dieß war die Aufgabe, welche die Kirche iu unserm Zeitabschnitt sich bestimmt zu stellen anfing.

Es war hier also eine doppelte Aufgabe zu lösen. Ein Mal: aus der Gesammtmasse der Gemeinden und der Bischöfe um eine Mehrheit von besonderen (aber nicht willkürlich zu improvisirenden) Mittelpunkten herum eine Mehrheit von kleineren Gemeinde-Kreisen zu bilden; — und sodann: für alle diese kleinen Gemeindekreise einen organischen Mittel- und Einheitspunkt aufzufinden, und sie durch die Beziehung aller auf diesen unter einander wieder zu einer, nunmehr wahrhaft organischen, Einheit zusammen zu construiren. Mit anderen

Worten: die Aufgabe war zunächst die Bildung der Metropolitanverfassung — und sodann die eines allgemeinen kirchlichen Primats. Zwischen diese beiden Stufen der kirchlichen Verbindung tritt aber der Geschichte zufolge noch ein Drittes vermittelnd zwischen ein, das Institut der Synoden. Auf der einen Seite bildete nämlich dasselbe den Schlußstein der Metropolitanverfassung, durch den sie sich erst zu einem festen Bestande consolidirte, und das Medium, durch welches sie sich in lebendiger Wirksamkeit erhielt, — auf der andern Seite aber brachte es auch die Möglichkeit der Verbindung mehrerer solcher kleinen Kreise, mehrerer von einander unabhängiger kirchlicher Provinzen unter einander hervor, und bildete so einen vermittelnden Uebergang zu der Verbindung aller kirchlichen Provinzen unter einander, d. h. zur Entstehung eines allgemeinen kirchlichen Primats.

Die ersten Ansätze der Metropolitanverfassung bilden sich schon sehr frühe. Freilich ist sie nicht (wie de Marca will) apostolischen Ursprungs; zur Zeit der Apostel gab es ja überhaupt noch keine Kirche); aber nichts desto weniger ist in der That schon in der apostolischen Epoche der Grund zu ihrer Bildung gelegt worden. Schon ganz unabsichtlich und unwillkürlich. Die Verbreitung des Christenthums ging nämlich der Natur der Sache nach von den größeren Städten, den Metropolen aus, von ihnen nach und nach über den übrigen Bereich der Provinzen sich ausbreitend, und namentlich wählten auch die Apostel selbst, wenn sie mit der Predigt des Evangeliums in eine neue Gegend kamen, gewöhnlich zunächst die größeren Städte zu Ruhepunkten, wo sie länger verweilten, und zu Mittelpunkten für ihre apostolische Wirksamkeit. Hierdurch bildete sich aber natürlich eine Art von Abhängigkeits- und Filial-Verhältniß zwischen den Gemeinden der Provinzialstädte und der des Hauptorts, von welchem jene zunächst ihr Christenthum empfangen hatten. Man kann aber auch noch hinzusetzen, daß auch mit guter Absicht von den Aposteln selbst der erste Grund zur Metropolitanverfassung gelegt wurde, natürlich ohne schon bestimmt diese im Auge zu haben. (Und insofern hat de Marca ganz richtig gesehen.) Von dem Apostel Paulus wenigstens ist es wirklich nicht zu verkennen (s. de Marca), daß er mit gutem Vorbedacht die einzelnen Christengemeinden provinzenweise zusammennimmt, und die Abtheilungen der politischen Geographie des römischen Reichs auch in die kirchliche mit hinüberträgt. Die Absicht der Apostel bei diesem Verfahren liegt auf der Hand. Es lag ihnen

ja viel daran, die einzelnen Christengemeinden unter einander in eine lebendige Verbindung zu setzen; natürlich zunächst die einander benachbarten, bei denen es am ausführbarsten war. Bei der Verfolgung dieses Zwecks verfuhren sie nun dem Grundsatz gemäß, den sie im Allgemeinen sich gesetzt hatten, dem Grundsatze, bei der Gestaltung der äußeren Form der christlichen Gemeinschaft sich möglichst eng an die damalige Gestaltung des äußeren Lebens anzuschließen. Grade in dem vorliegenden Fall zeigte sich dieser Grundsatz augenscheinlich als höchst practisch. Die einzelnen bürgerlichen Gemeinden des römischen Reichs waren ja untereinander auch zunächst zu kleineren organischen Kreisen verbunden, durch welche als Mittelglieder sie sich zu dem großen Ganzen des Staatsorganismus zusammenschlossen, zu Provinzialverbindungen, engern Verbindungen, deren Abgränzung im Allgemeinen keineswegs zufällige und willkürliche waren, sondern größtentheils auf natürlichen Verschiedenheiten sei es des Volksstammes oder der Sprache oder der Sitte beruhten. Dieser politische Zusammenhang bot nun eine sehr natürliche und wirksame Unterlage für den Zusammenhang unter den Christengemeinden, ja die Gemeinde der Metropole mußte sich ganz unbeabsichtigt zu einem Mittel- und Communicationspunkt für die übrigen Gemeinden der Provinz bilden, indem in ihr Leute aus allen Orten der Provinz ihrer bürgerlichen Geschäfte halber zusammengeführt wurden.*)

Indeß natürlich auf die eigentliche Metropolitaneinrichtung konnten die ersten Verkündiger des Evangeliums es nicht absehen, da diese ja den Episkopat zu seiner Voraussetzung hat. Auf der Grundlage von diesem müßen sich jedoch Anfänge des wirklichen Metropolitanverhältnisses sehr frühe ausgebildet haben. Schon aus dem Beginn unseres Zeitabschnitts haben wir Data, welche bestimmt dafür zeugen. Bereits in den Ignatianischen Briefen, und zwar sogar in den syrischen.**] In der Ueberschrift seines Briefs ad Rom. gibt er der römischen *ἐκκλησία* unter andrem das Prädicat: *ἥτις προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων*. Hierin ist doch dieses beides deutlich ausgesprochen, 1) daß die römische Gemeinde zur Zeit des Ignatius wirklich eine *πρωτοκαθεδρία* besaß, 2) aber auch dieses, daß diese *πρωτοκαθεδρία*

---

*) Vgl. Iren., adv. Haer., III, 3. §. 2, Concil. Antiochen. a 341, can. 9. Baur, die christl. Kirche vom 4.-6. Jahrh., S. 232. [*Hefele, Conciliengesch. I, 496.]

[** Bei dem zweifellos erst in die 2. Hälfte des 2. Jahrh fallende Ursprung der Pseudoignatianischen Briefe sind die folgenden Ausführungen auch nur für diese Zeit berechtigt.

(die also eine *τοπική* war, nicht eine *οἰκουμενική*), sich auf einen bestimmt begränzten Bereich, auf den *τόπος χωρίου Ῥωμαίων* bezog, worunter man wohl nicht Italien überhaupt, sondern die regiones suburbicariae*) zu verstehen hat. Dieß ist aber im Wesentlichen eben schon das Metropolitanverhältniß. Ebenso erblicken wir aber in denselben Briefen auch wieder Antiochien und seinen Bischof in einem ganz ähnlichen Verhältniß zu den übrigen Gemeinden Syriens und ihren Bischöfen. Ignatius nennt nämlich die antiochenische Gemeinde zu wiederholten Malen schlechtweg *τὴν ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαν* (ad Rom. 9. ad Magnes. 14., ad Ephes. 21.) und sich selbst *τὸν ἐπίσκοπον Συρίας* (ad Rom. 2.), was doch keine andere Deutung verträgt. Die nächste Spur eines Metropolitanverhältnisses findet sich dann in der Zeit des Bischofs Dionysius von Korinth (um 170), von dem Euseb., K. G. IV, 23 folgendes schreibt: *Καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικούσῃ Γόρτυναν ἅμα ταῖς λοιπαῖς κατὰ Κρήτην παροικίαις ἐπιστείλας, Φίλιππον ἐπίσκοπον αὐτῶν ἀποδέχεται, κ. τ. λ. — — Καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικούσῃ Ἄμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον ἐπιστείλας, — — ἐπίσκοπον αὐτῶν ὀνόματι Πάλμαν ὑποσημαίνων.* Hier sehen wir also einmal, daß Dionysius, indem er an die Gemeinde zu Gortyna schreibt, seinen Brief zugleich für alle übrigen Gemeinden auf Creta bestimmt. Nun war aber Gortyna damals die politische Metropole von Creta, und in der späteren Zeit finden wir es auch als die kirchliche Metropole der Insel. Dazu kommt, daß Philippus in der Stelle nicht bloß als Bischof von Gortyna bezeichnet wird, sondern auch als der Bischof der *λοιπαὶ κατὰ Κρήτην παροικίαι*. Das heißt doch wohl: als der Metropolit von Creta? Der Umstand aber, daß Dionysius, indem er an die Gemeinde von Amastris schreibt, den Brief zugleich für alle Gemeinden in der Provinz Pontus bestimmt, wird dadurch merkwürdig, daß grade der nämliche hier erwähnte Bischof Palmas von Amastris an einem andern Ort (Euseb., V, 23) als

---

*) Wenigstens ist *χώριον Ῥωαίμων* (oder auch *ἐνόριον* und *ἐπαρχία Οὐρβικάρια*) der Name, mit welchem die Griechen das Gebiet bezeichnen, über welches, außer der Stadt Rom selbst, die Jurisdiction des Praefectus Urbis sich erstreckte. Nach der Reichseintheilung Constantins gehörten dazu folgende 4 Provinzen: 1) Campania latina, d. i. der ganze zum Stadtgebiet gehörige Theil von Campanieen, — 2) Tuscia suburbicaria, — 3) Picenum suburbicarium, — und 4) Valeria intra centesimum lapidem. Ueberhaupt das ganze Gebiet intra centesimum ab Urbe lapidem. [*Doch s. Dressel, patres ap. zu dieser Stelle; gemeint ist nur die Umgebung Roms, der ager Romanus im engeren Sinne.]

Präsident einer Synode der pontischen Bischöfe erscheint. Dieß legt uns doch gewiß wieder den Gedanken sehr nahe, daß Palmas Metropolit von Pontus gewesen sein mag.

Wenn nun so in der That das Metropolitanverhältniß sich sehr früh zu fixiren begonnen: so lag gewiß eine der ersten Veranlassungen dazu darin, daß seit der Einführung des Episcopats bei allen Erledigungen von Bisthümern das Bedürfniß einer derartigen Einrichtung sich ergeben mußte. Wenn ein Bischof gestorben war, woher sollte da die verwaiste Gemeinde einen neuen Bischof erlangen? Sie selbst allein konnte offenbar sich keinen geben; denn der Bischof war kein bloßer Gemeindebeamter, sondern ein Kirchenbeamter, — er war nicht bloß ein Beamter der Einzelgemeinde, sondern der gesammten katholischen Kirche selbst. Er konnte daher nur durch ein Organ der Kirche creirt werden, d. h. nur durch Bischöfe, — vollends bei der wesentlichen Einheit des Episkopats. Bei der Erledigung eines Bisthums war es folglich schlechterdings nöthig, daß der verwaisten Gemeinde Bischöfe, d. h., der Natur der Sache nach, die benachbarten Bischöfe zu Hülfe kamen, um ihr — es versteht sich unter der ihr gebührenden Mitwirkung — einen neuen Bischof zu geben. Dieß Bedürfniß mußte natürlich ungemein früh eintreten, nnd es hat daher immerhin den Schein der Möglichkeit, wenn die alte Kirche die Ordnung, nach welcher bei Erledigung eines Bisthums die benachbarten Bischöfe zusammentreten, um einen neuen Bischof zu bestellen, von einer apostolischen Tradition herleitet, wie z. E. Cyprian, Ep. 68 ed Baluz [*67, 5 ed. Hartel]. Wenn nun aber so bei der Erledigung der Bisthümer das Einschreiten der benachbarten Bischöfe unumgänglich war: so mußte natürlich zu diesem Behuf unter den Bischöfen jeder einzelnen Gegend eine bestimmte Verbindung eingegangen werden, und für die Bestimmung des Umfangs dieser einzelnen Gegenden gab wiederum die Eintheilung in politische Provinzen, die ja ohnehin schon von Anfang an zugleich eine kirchliche Bedeutung hatte, das einzige sichre und natürliche Theilungsprincip ab. Und weiter: wenn nun auf diese Weise in jeder politischen Provinz bei allen bischöflichen Vacanzen in ihrem Bereich die Bischöfe derselben das ordentliche Wahlcollegium bildeten: so war nun auch zur Leitung des Wahlgeschäfts ein Präsident an der Spitze dieses Wahlcollegiums unentbehrlich. Dazu bot sich dann aber, wenn das Collegium einmal ein Wahlcollegium war, keine andre Person so unmittelbar dar wie der Bischof der Provinzialmetropole. Wie sehr diese aus einem unvermeidlichen

Bedürfniß entspringende Ordnung zur Befestigung der ersten Grundlagen des Metropolitaninstituts mitwirken mußte, springt ins Auge. Eben dahin wirkten dann auch noch manche mehr zufällige Umstände. So der Umstand, daß manche Gemeinden frühzeitig für einen ganzen Kreis von Gemeinden dadurch eine hervorragende Bedeutung erhielten, daß sie noch den einen oder den anderen der zuletzt lebenden Apostel in ihrer Mitte besaßen oder einen ausgezeichneten Apostelschüler an ihrer Spitze hatten, — wie dieß z. B. bei Ephesus der Fall war, bei Antiochien (Ignatius [*der Sage nach]) u. s. w. Besonders mußten aber die Verfolgungen eben dahin wirken, daß grade die Gemeinden Einer und derselben politischen Provinz sich aufs engste an einander anschlossen. Denn da die bürgerliche Lage der Christen nicht nur von der Gesinnung der Kaiser gegen sie abhing, sondern ganz besonders von der Gesinnung und den Verwaltungsgrundsätzen der Provinzial-Statthalter: so theilten gewöhnlich alle Gemeinden Einer und derselben Provinz ein gleiches Schicksal. Sie waren also so auch noch durch ein gemeinsames Geschick nahe auf einander gewiesen. Ein dritter Umstand endlich, der gleichfalls sehr in Betracht kommt, war das Synodalwesen, von dem aber erst im Folgenden zu sprechen sein wird.

Auf diese Weise bildeten sich dann immer festere Vereine von bischöflichen Gemeinden um einzelne hervorragende, und zwar auf der Basis der politischen Organisation des römischen Reichs. Es organisirte sich, den politischen Provinzen entsprechend, die ganze Masse der Einzelgemeinden zu einer Vielheit von kirchlichen Provinzen, indem in jeder politischen Provinz die Gemeinden der Provinzialstädte sich um die Gemeinde der Metropole als um ihren kirchlichen Mittelpunkt zusammenschlossen.

Die Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche als solcher: (nach Anführung der älteren Litteratur, Usher, Beveridge, du Pin, Bingham, de Marca, Ziegler, Planck, Möhler:

Geschichte der Metropolitanverfassung.

Was nun die Zeit der Entstehung der Metropolitanverfassung betrifft: so zieht eine eigenthümliche Parallele Jac. Basnage (wiewohl er die christliche Metropolitanverfassung als der bürgerlichen Verfassung der Heiden nachgebildet betrachtet,) zwischen den christlichen Metropoliten und den heidnischen Sacerdotibus provinciarum, den Oberpriestern jeder einzelnen Provinz: Histoire de l'Eglise, I. p. 32–34. vgl. auch Basnage, l. c. Tom. I. p. 214.) Wir können es nicht anders erwarten, als daß man auch das Metropolitenamt schon von apostolischer

Einsetzung herzuleiten versucht haben werde. Dieß ist denn auch wirklich geschehen; schon in der alten Kirche selbst. Schon in der apostolischen Zeit glaubten mehrere Kirchenlehrer einzelne Metropoliten zu entdecken; namentlich erscheinen hier Timotheus und Titus häufig als solche Metropoliten; Timotheus als Metropolit von Klein-Asien, Titus als Metropolit von Creta. Was den Titus angeht, so scheint schon Eusebius eine ähnliche Ansicht gehabt zu haben, (Kirch. G. II. 4). Deutlicher liegt diese Ansicht aber bei dem Chrysostomus zu Tage. In Ansehung des Titus schreibt er Hom. 1 in Ep. ad. Pil., sub init., p. 620. Tom. VI. ed. Frcf.: „*Τῶν Πάυλῳ συνόντων δόκιμος οὗτος ἦν. Εἰ γὰρ μὴ ἦν δόκιμος, οὐκ ἂν αὐτῷ τὴν νῆσον ὁλόκληρον ἐπέτρεψεν, οὐκ ἂν τὰ ἐλλειφθέντα ἀναπληρῶσαι προσέταξεν (ἵνα γὰρ, φησι, τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ,) οὐκ ἂν τοσούτων ἐπισκόπων κρίσιν ἐπέτρεψεν, εἰ μὴ σφόδρα ἐθάῤῥει τ᾽ ανδρί.*“ In Betreff des Timotheus aber Hom. 15. in 1 Tim. p. 510. T. VI. Frcf.: „*Δῆλον δέ ἐστιν ἐντεῦθεν, ὅτι ἐκκλησίαν λοιπὸν ἦν ἐμπεπιστευμένος ὁ Θιμόθεος, ἢ καὶ ἔθνος ὁλόκληρον τὸ τῆς Ἀσίας. Διὸ καὶ περὶ πρεσβυτέρων αὐτῷ διαλέγεται.*“ Und eine ähnliche Vorstellung scheint auch Theodoret zu haben, wenn er sich gleich etwas unklar ausdrückt, Comment. in Ep. ad Tit. zu cp. 3: „*τὴν τῆς ἐπισκοπῆς προςηγοριάν τοῖς πάλαι καλουμένοις Ἀποστόλοις ἐπέθεσαν. — — Οὕτω Κρητῶν ὁ Τίτος, καὶ Ἀσιανῶν ὁ Τιμόθεος ἀπόστολοι.*“ Allein alle diese Kirchenlehrer behaupten doch hiermit noch nicht, daß wirklich bereits die Apostel die eigentliche Metropolitanverfassung eingeführt. Sie finden nur in einzelnen Männern der apostolischen Zeit ein Analogon von den nachherigen Metropoliten; sie sagen aber keineswegs, daß die Apostel schon selbst das Gebiet der christlichen Kirche in ein bestimmtes System kirchlicher Provinzen eingetheilt, und in jeder solchen einzelnen Provinz einen einzelnen Bischof an die Spitze gestellt haben. Nicht ein Mal Leo I, der doch bei dieser Sache persönlich genug interessirt war, behauptet dieß ausdrücklich in der bekannten Stelle: Ep. 84 (al. 88): „Connexio totius corporis unam sanitatem unamque pulchritudinem facit. Et haec connexio totius quidem corporis unanimitatem requirit, sed praecipue exigit concordiam sacredotum. Quibus etsi dignitas non sit communis, est tamen ordo generalis. Quoniam et inter beatissimos Apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut ceteris praeemineret. De qua forma Episcoporum quoque est orta distinctio, et magna dispositione provisum est, ne omnes omnia sibi vindicarent, sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia; et rursus quidam in majoribus urbibus constituti sollicitudinem susciperent ampliorem; per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret.‘ Nichts destoweniger hat es doch in der neueren Zeit nicht an solchen gefehlt, die jene Behauptung wirklich fest gestellt, daß die Apostel gleich von vornherein eine völlig regelmäßig organisirte Metropolitanverfassung unter den Christen-Gemeinden eingeführt. Nicht sowohl katholische Schriftsteller haben dieß gewagt. Diese gestehen vielmehr im Durchschnitt, daß das Metropolitenamt nicht juris divini im strengen Sinne des Wortes sei, sondern nur juris ecclesiastici, wenn gleich juri divino finitimum. (So erklärt sich unter anderm auch Thomassin, P. I. L. I. cp. 7. §. 3. 4. p. 28.) Vielmehr waren es besonders Theologen der Englischen Episkopalkirche, welche jenen Satz hingestellt; namentlich Usher in der Ab-

handlung De Origine Episcoporum et Metropolitanorum, und Beveridge in seinem Cod. Cann. primitivae Ecclesiae vindicatus, L. II. cp. 5. §. 12. p. 93. 59. Diese Ansicht widerspricht indessen so gröblich der Geschichte, daß sie, in ihrer ganzen Strenge gefaßt, unmöglich allgemeineren Beifall finden konnte. De Marca suchte deßhalb, um sie im Wesentlichen festhalten zu können, bei derselben, wie er sich ausdrückt, ein „temperamentum“ anzubringen, durch welches sie allerdings in etwas restringirt wurde, und eher blenden konnte. Marca unterscheidet nämlich zwischen der Aufstellung des Grundsatzes, welcher der Metropolitanverfassung zu Grunde liegt, und zwischen der Ausführung und Durchführung dieses Grundsatzes in der Organisation der kirchlichen Politie. Die erstere, behauptet er, sei bereits wirklich das Werk der Apostel selbst, — die letztere aber sei erst das Werk der nachapostolischen Zeit. So viel aber, sagte er, sei aus dem Neuen Testament unzweifelhaft gewiß, daß die Apostel den bestimmten Plan gefaßt, das Gebiet der Kirche in seinem ganzen Umfange in ein System kirchlicher Provinzen einzutheilen und zwar nach der Analogie und auf der Basis der politischen Eintheilung des römischen Reichs; und daß sie selbst auch schon öfters mit bewußter Absicht die ersten Einleitungen zur Ausführung dieses Planes getroffen. Nach De Marca soll es unverkennbar sein, wie die Apostel bei ihrer gesammten Thätigkeit immer die bestimmteste Rücksicht auf die politische Geographie genommen, und sich bei der Regulirung der Verhältnisse der Christengemeinden genau an die Gränzbestimmungen derselben angeschlossen, um die Entstehung ihrer analogen kirchlichen Gränzbestimmungen auf ihrer Basis zu veranlassen. Besonders von dem Petrus und Paulus soll dieß sonnenklar zu Tage liegen. Diese beiden Apostel, bemerkt De Marca, theilten sich von vornherein in die Predigt an die Juden und an die Heiden. Petrus übernahm die Predigt an die Juden. Bei der Ausrichtung derselben hielt er sich nun aber genau an die damalige politische Eintheilung der jüdischen Welt Diese pflegte man nämlich damals in 3 Abtheilungen einzutheilen. 1) Die eigentliche Judenschaft, in Palästina. 2) Die erste Diaspora oder die der Griechen; und 3) die zweite Diaspora, in Egypten. Nun predigte Petrus das Evangelium zuerst den eigentlichen Juden, in Palästina; von hier begab er sich zu den Juden der zweiten Diaspora, nach Egypten, und zwar nach dem Mittelpunkt derselben, nach Alexandrien, wo er den Marcus als Bischof einsetzte. Endlich gedachte er auch der Judenschaft der ersten Diaspora, und begab sich nach dem Mittelpunkt derselben, an den Sitz ihres erblichen Patriarchen, nach Babylon, wie aus 1 Petr. 5, 13 erhellt. Von hier aus schreibt er nun seinen ersten Brief. In diesem selbst aber ist deutlich zu ersehen, daß er will, die Christengemeinden sollen sich nach Maaßgabe der politischen Eintheilung des Römischen Reichs gleichfalls als in, dieser entsprechende, kirchliche Provinzen getheilt betrachten. Denn in der Ueberschrift bezeichnet er die Christengemeinden, an welche er schreibt, durchaus nach den politischen Provinzen der Gegend des Römischen Reichs, in welche er seinen Brief richtet, 1 Petr. 1, 1. 2. Er schreibt: „*ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσιάς καὶ Βιθυνίας.*“ Lauter politische Provinzen, und zwar solche, die sich auch nachher als kirchliche erhalten haben! Die gleiche Intention und der gleiche Grundsatz läßt sich bei Paulus nicht verkennen. Er spricht 2 Cor. 8, 1 von „*ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας*“, und faßt sie hiermit als eine organische Einheit zusammen. Ebenso macht er es in Ansehung Achajas. Den 2. Brief an die Korinther richtet er nach

R. 1, 1: „Τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐα." Und so faßt er noch öfter die Gemeinden Achajas unter Eins zusammen, und bezeichnet sie auch schlechtweg blos mit dem Ausdruck Ἀχαΐα: 1 Cor. 16, 15. 2 Cor. 9, 2. vgl. auch R. 11, 10. Ja, sogar diese beiden Complexus von Gemeinden Achajas und Macedonien stellt er neben einander hin, als von einander geschieden, jede in sich selbständig, und bezeichnet sie schlechthin mit dem Namen der Provinzen. S. Röm. 15, 26. vgl. 1 Theff. 1, 7. 8. Ja er schreibt sogar einen Brief an alle Gemeinden einer ganzen Provinz, — an die Christen Galatiens. Ueberall betrachtet Paulus hier die Gemeinden Einer und derselben Provinz als eine Einheit. Es ist aber auch sichtlich, wie Paulus will, daß die einzelnen Gemeinden Einer und derselben politischen Provinz zu Einem organischen kirchlichen Körper zusammenschmelzen sollen. Deßhalb läßt er den Titus auf Creta, vertraut ihm die Aufsicht über alle Gemeinden der ganzen Insel an, damit auf diesem Wege alle einzelnen Gemeinden der Insel sich zu einem besonderen kirchlichen Körper zusammen verwachsen sollen. So beabsichtigt er bei seinem langen Aufenhalt zu Ephesus, der Metropolis von Asia proconsularis, die einzelnen Gemeinden der ganzen Provinz in eine kirchliche Verbindung mit der Metropole zu bringen. Deßhalb schreibt er dann auch wieder einen Brief an die Ephes Gemeinde; [aber nicht an sie allein, sondern als Circularbrief an alle Gemeinden des proconsularischen Asiens. Er schickt ihn aber wohlweislich zunächst an die Gemeinde zu Ephesus, um den Gemeinden der Provinz eine neue Gelegenheit zu geben, die Verbindung mit der Metropole enger zusammen zu ziehen.] Eben so wenn er an die Christen von Achaja überhaupt schreiben will, adressirt er den Brief an die Gemeinde der Metropole, Korinth, — damit den Gemeinden der ganzen Provinz deutlich werden soll, daß die Metropolis auch in kirchlicher Hinsicht für sie einen Mittelpunkt bildet, um den sie sich als integrirende Theile eines besonderen Kirchenkörpers anzuschließen haben, — eben sowohl als in politischer Hinsicht. Desgleichen endlich, wenn er an die Macedonischen Christen überhaupt schreiben will, so adressirt er den ihnen allen geltenden Brief wiederum zunächst an die Gemeinde der Metropolis von Macedonien, an die Gemeinden von Thessalonich. So nun also, schließt Marca, liegt es am Tage, daß die Apostel selbst schon die Eintheilung der Kirche in eine Vielheit kirchlicher Provinzen auf der Basis der politischen Eintheilung des Römischen Reichs *) wollten. Aber freilich die wirkliche Ausführung dieses Planes, wenigstens die vollendete Durchführung desselben, konnten sie selbst nicht mehr zu Stande bringen. Sie überließen sie der nächstfolgenden Zeit.

So weit De Marca. Was nun auch immer an dieser Ansicht (die besonders Du Pin einer scharfen Kritik unterworfen hat, de antiqua Eccles. Disciplina, Diss. I. §. 6, p. 15—19.) Wahres sein möge (wir werden dieses erst an einer

---

*) Die meisten der hier angeführten sogenannten Beweisgründe bringt auch Beveridge bei, l. c. §. 12—15. p. 93—96. Außerdem legt er noch ein besonderes Gewicht auf Ap. G. 15, 23, wo der Brief des sogenannten Concils zu Jerusalem gerichtet erscheint: „τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιοχείαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς, τοῖς ἐξ ἐθνῶν", und derselbe doch nur an die Antiochenische Gemeinde geschickt werde, — deßhalb nämlich weil Antiochien damals schon die kirchliche Metropole jener Provinzen gewesen.

andern Stelle im Zusammenhange beurtheilen können,): so viel ist jedenfalls gewiß, und muß auch von De Marca zugestanden werden: wirklich geschichtliche Spuren von dem Vorhandensein der Metropolitanverfassung in der apostolischen Zeit lassen sich nicht beibringen, und die Annahme eines solchen kann jedenfalls nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhen, durchaus nicht auf geschichtlichen Zeugnissen. Wir aber fragen jetzt nur darnach, in welchem Zeitpunkt wir zuerst auf wirkliche und deutliche historische Spuren des Vorhandenseins der Metropolitanverfassung, wenn auch nur ihren ersten und wesentlichen Elementen nach, stossen.

Und indem wir uns diese Frage stellen, trifft unser Auge allerdings schon in der unmittelbar auf die apostolische Epoche folgenden Zeit, auf mehrere Erscheinungen, die wenigstens eine ruhige Prüfung in Anspruch nehmen, ob sich nicht vielleicht in ihnen wenigstens die ersten Anfänge des Metropolitanverbandes zeigen. Vor allen andern Datis dieser Art ist von Möhler (S. 225—228) besonders eine Stelle des Clemens Romanus herausgehoben worden, die, wenn seine Auslegung derselben die richtige ist, allerdings einen sehr interessanten Aufschluß über die Entstehung des Metropolitanverbandes geben, und zugleich die apostolische Institution desselben außer Zweifel setzen würde. Die Stelle ist Ep. I. ad Corinth. cp. 44.

[*Die nun folgende ausführliche Polemik gegen Möhlers Uebersetzung von ἐπινομή l. c. mit „gegenseitiges Weiderecht" können übergangen werden; Rothe gesteht zu, daß diese Stelle von Bischofswahl und Metropolitanverfassung gar nichts enthalte; die dann folgenden Ausführungen über die Ignatianischen Briefe und Dionysius von Corinth sind von Rothe in der obigen Vorlesung über Kirchen-Geschichte aufgenommen, daher hier nicht noch einmal abgedruckt.]

Eben dieß leitet uns hinüber auf die jetzt der Zeit nach zunächst folgenden Spuren des Vorhandenseins der Metropolitanverfassung. Es ergeben sich diese bei der Gelegenheit der auf Veranlassung der Osterstreitigkeiten gegen den Schluß des 2. Jahrhunderts hin gehaltenen Synoden. Eusebius gibt uns von denselben Nachricht, K. G. V. cp. 23. Es heißt unter anderen: „φέρεται δ' εἰσέτι νῦν τῶν κατὰ Παλαιστίνην τηνικάδε συγκεκροτημένων γραφὴ, ὧν προυτέτακτο Θεόφιλος τῆς ἐν Καισαρείᾳ παροικίας ἐπίσκοπος, καὶ Νάρκισσος τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις· καὶ τῶν ἐπὶ Ρωμῆς δὲ ὁμοίως ἄλλη περὶ τοῦ αὐτοῦ ζητήματος, ἐπίσκοπον Βίκτορα δηλοῦσα· τῶν τε κατὰ Πόντον ἐπισκόπων, ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προυτέτακτο· καὶ τῶν κατὰ Γαλλίαν δὲ παροικιῶν, ἃς Εἰρηναῖος ἐπεσκόπει· ἔτι τε τῶν κατὰ τὴν Ὀσροηνὴν καὶ τὰς ἐκεῖσε πόλεις καὶ ἰδίως Βακχύλλου τῆς Κορινθίων ἐκκλησίας ἐπισκόπου, καὶ πλείστων ὅσων ἄλλων" κ. τ. λ. Und bald darauf cp. 24: „τῶν δὲ ἐπὶ τῆς Ἀσίας ἐπισκόπων, τὸ πάλαι πρότερον αὐτοῖς παραδοθὲν διαφυλάττειν ἔθος χρῆναι διισχυριζομένων, ἡγεῖτο Πολυκράτης" (Bischof von Ephesus). Und ebendaselbst, wo Eusebius erzählt, sehr viele Bischöfe hätten die Excommunication der Asiaten durch den Victor höchlich gemißbilligt, und deßhalb Briefe an ihn erlassen, heißt es: „φέρονται δὲ καὶ αι τούτων φωναὶ, πληκτικώτερον καθαπτομένων τοῦ Βίκτορος, ἐν οἷς καὶ ὁ Εἰρηναῖος ἐκ προσώπου ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν ἐπιστείλας, παρίσταται μὲν κ. τ. λ. Hier muß man nun freilich zugeben, daß in den beiden ersteren Stellen das „προυτέτακτο" und „ἡγεῖτο" nicht von einem Vorrang vor den Bischöfen der Provinz überhaupt zu verstehen

ist, sondern nur von dem Vorsitz auf den Provinzialsynoden; denn vorher heißt es: „σύνοδοι δὴ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταυτὸν ἐγίνοντο· πάντες τε μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διετυποῦντο“ κ. τ. λ. Indessen wenigstens von dem Irenäus bleibt doch in der ersteren Stelle das „τῶν κατὰ Γαλλίαν παροικιῶν, ἃς — ἐπεσκόπει“, und in der letzteren Stelle das „ὧν ἡγεῖτο κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφῶν“ feststehen, das durchaus nicht etwa blos von dem Vorsitz auf einer Gallischen Synode ausgelegt werden, und eben so wenig etwa blos von seinem Verhältniß zu der Gemeinde zu Lyon verstanden werden kann. Dieses läßt nun gewiß keine andre Auslegung zu, als die, daß Irenäus die Oberaufsicht über die Gallischen Christengemeinden überhaupt geführt habe, d. i. Metropolit von Gallien gewesen sei. Aber auch hiervon abgesehen, bleibt es doch immer sehr auffallend, daß die genannten Synoden alle grade Provinzialsynoden sind, daß gerade immer die Bischöfe Einer Provinz sich zu einer gemeinschaftlichen Berathung vereinigen, — desgleichen daß die Synodalschreiben immer von dem Bischof der Stadt ausgefertigt sind, welche die bürgerliche, und nachher auch die kirchliche, Metropole der Provinz war; und namentlich, daß wir auf der Synode der Palästinensischen Bischöfe das Verhältniß der Bischöfe von Cäsaräa und von Jerusalem zu einander schon grade in derselben Gestalt finden, in welcher sich uns dasselbe späterhin, zur Zeit der völlig organisirten Metropolitanverfassung zeigt, um die Zeit des Nicäischen Concils und in der folgenden Periode überhaupt. Dazu kommt noch, daß von dem Bischof Palmas von Amastris in Pontus als Grund, weßhalb er auf der Synode der Pontischen Bischöfe präsidirte, angegeben wird, 'weil er unter ihnen der älteste (dem Lebensalter oder dem Alter der bischöflichen Ordination nach) gewesen sei. In dieser Bemerkung liegt doch unbedenklich indirect mit ausgesprochen, daß die übrigen genannten Bischöfe aus einem andern Grunde auf den gedachten Synoden präsidirten. Welches soll nun aber dieser andre Grund gewesen sein? Schwerlich wird sich hier ein anderer denken lassen als der: weil sie als Bischöfe der Metropolen als die Primärbischöfe ihrer Provinzen betrachtet wurden. Dieß alles deutet doch wahrlich sehr bestimmt auf ein hier überall zum Grunde liegendes Metropolitanverhältniß hin! Man kann noch hinzusetzen, daß die von einzelnen Bischöfen ausgefertigten Synodalschreiben nur in dem Falle in der Kirche überhaupt namentlich in den entfernteren Gegenden als authentische und wohl beglaubigte Erklärungen Eingang finden konnten, wenn jene einzelnen Bischöfe die verfassungsmässigen Organe ihrer resp. Provinzen waren. Ganz besonders aber ist dabei noch ein das Synodalschreiben der Palästinensischen Synoden betreffender Umstand zu betrachten. Dasselbe war nämlich für alle katholischen Gemeinden bestimmt; die Synode schickte dasselbe aber unmittelbar nicht allen, sondern nur einigen einzelnen zu, mit der Bitte an diese, davon Abschriften nehmen zu lassen, und es auf diese Weise auch den übrigen allen mitzutheilen. (S. die Stelle aus dem Synodalschreiben bei Euseb., K.G. V. 25: „τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν πειράθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥᾳδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς.“) Dieses Verfahren setzt doch gewiß das Bestehen bestimmter unter einander verbundener Systeme von Gemeinden, mit Einem Worte der Metropolitanverfassung voraus! Nicht lange nachher, aus dem ersten Anfange des 3. Jahrhunderts haben wir wieder ein unzweideutiges Zeugniß von dem Bestehen der Metropolitanverfassung in der grie-

chischen Kirche, in der bekannten Stelle Tertullians, de jejun. adv. psychicos, cp. 13: „aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.“ Wir werden auf die Auslegung dieser Stelle in der nächstfolgenden Unterabtheilung näher einzugehen haben. Hier wird die Bemerkung hinreichen, daß sie von regelmäßigen Provinzialsynoden spricht. Solche aber setzen natürlich das Bestehen der Metropolitanverfassung nothwendig voraus. Das sieht jeder. Die „certa loca“ sind die kirchlichen Metropolen.

Hieran mag sich die Hinweisung auf ein anderes Datum schließen, das wir gleichfalls dem Eusebius verdanken, das wir wenigstens der Vollständigkeit wegen mit aufführen, ohne darauf ein bedeutendes Gewicht zu legen. Es ist eine Stelle aus einem Schreiben des Alexandrin. Dionysius an den Röm. Bischof Stephanus, bei Euseb. K. G. VII. 5, worin Dionysius dem Stephanus mit großen Freudenbezeugungen schreibt, daß in der orientalischen Kirche die Uneinigkeit wegen der Novatianer völlig beigelegt sei. Vgl. auch ebendaselbst aus einem andern Briefe des nämlichen Dionys. Alexandr. an den Röm. Bischof Sixtus, wo er von dem Röm. Bischof Stephanus folgendes schreibt: "ἐπεστάλκει μὲν" κ. τ. λ. Bemerkenswerth nämlich ist es hier in der ersteren Stelle allerdings, daß alle die Bischöfe, welche Dionysius als die περιφανεστέρους angiebt, Bischöfe von Metropolen sind, und zwar von solchen, die wir nachmals auch als kirchliche Metropolen antreffen, und daß hier zu dem Helenus von Tarsus folglich auch alle Cilicischen Gemeinden überhaupt, zu dem Firmilian von Cäsarea folglich auch alle Kappadocischen Gemeinden überhaupt zusammengenommen werden. Ebenso hat es immer etwas zu bedeuten, daß die verschiedenen Regionen der morgenländischen Christenheit hier ohne Weiteres nach den politischen Provinzen aufgeführt werden. Dieß letztere gilt auch die 2. Stelle angehend, in der überdieß doch das beachtenswerth ist, daß hier Stephanus grade wieder an die Bischöfe zweier politischer Metropole schreibt, den Helenus von Tarsus und den Firmilian von Cäsarea und zwar so, daß diese Briefe wiederum zugleich überhaupt allen Gemeinden der polit. Provinzen gelten sollen, deren Metropole jene beiden Städte waren, allen Gemeinden von Cilicien und Cappadocien überhaupt. Was aber den Dionysius v. Alexandrien betrifft, so erscheint auch er bereits deutlich als Metropolit; wenn anders Athanasius recht berichtet, De sentent. Dionys. c. 5. „Ἐν Πενταπόλει τῆς ἄνω Λιβύης τηνικαῦτά τινες τῶν ἐπισκόπων ἐφρόνησαν τὰ Σαβελλίου· — — τοῦτο μαθὼν Διονύσιος, αὐτὸς γὰρ εἶχε τὴν μέριμναν τῶν ἐκκλησιῶν ἐκείνων“, κ. τ. λ. Und nach der Zeit des Dionysius erscheint dieser Primat der Alexandrin. Bischöfe, was seinen Umfang betrifft, in einem noch deutlicheren Lichte. Denn Epiphanius schreibt von den Alexandrinischen Bischöfen Petrus (300—312) und Alexander (seit 312), Haer. 68, 1: „Τοῦτο ἔθος ἐστὶ, τὸν ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ ἀρχιεπίσκοπον πάσης τε Αἰγύπτου καὶ Θεβάϊδος Μαρειώτου τε καὶ Λιβύης, Ἀμμωνιακῆς, Μαρειώτιδός τε καὶ Πενταπόλεως ἔχειν τὴν ἐκκλησιαστικὴν διοίκησιν.“ vgl. auch Haer. 69, 3. Hierzu kann man dann noch eine andere Stelle des Euseb. thun, K. G. VII. cp. 28· wo er von dem im Jahr 265 gegen Paulus von Samosata zu Antiochien gehaltenen Concil Nachricht gibt, und die ausgezeichnetsten unter den Bischöfen, welche dort zusammen gekommen waren,

aufzählt. Auch hier scheint es doch in der That wieder mehr als ein bloßer Zufall zu sein, daß die als die ausgezeichneten hervorgehobenen Bischöfe wiederum alle grade Bischöfe von Metropolen sind, — wenn man den einzigen Athenodorus ausnimmt, dessen Nennung aber durch die Anführung seines Bruders Gregors des Wunderthäters sehr natürlich veranlaßt wurde. Ueberdieß finden sich in dem Synodalschreiben des Dritten gegen den Paulus von Samosata zu Antiochien gehaltenen Concils, bei Euseb. K. G. VII, 30. gleichfalls Spuren einer schon bestehenden Metropolitanverfassung. Sogleich in der Aufschrift nennen sich die versammelten Bischöfe und übrigen Kleriker. Es stehen hier zuerst eine Reihe Namen, und dann §. 2: „καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι, καὶ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ. Wichtiger indessen noch als dieses dürfte hier der Umstand sein, daß die Synode ihr Synodalschreiben, indem sie es an alle katholischen Gemeinden richtet und bestimmt, doch zunächst und unmittelbar nur — den beiden Bischöfen Dionysius von Rom und Maximus von Alexandrien zusendet. Euseb. a. a. O.) Sie will also, daß es von diesen in den ihnen untergeordneten Kreisen weiter mitgetheilt, und so zur Kenntniß aller Gemeinden gebracht werden solle. Setzt dieß nun aber nicht voraus, daß jene Gemeinden mit einem bestimmten Kreise anderer in einer geordneten kirchlichen Verbindung standen? mit anderen Worten: setzt dieß nicht das Bestehen wenigstens zweier großer Metropolitanvereine, des Römischen und des Alexandrinischen, voraus?

Also wirklich schon Spuren der Metropolitanverfassung ihren wesentlichen Elementen nach genug. Nämlich eines Theils Primärbischöfe, welche über die übrigen sichtlich hervorragen; — andern Theils diese Primärbischöfe stetig an Einem und demselben Orte; — endlich die Orte, an denen wir diese Primärbischöfe constanterweise finden, sind grade die politischen Metropolen. Diese Spuren sind uns unter der Hand aus blossen Spuren zu wirklichen Datis herangewachsen; und von der Mitte des 3. Jahrhunderts ab können wir ganz getrost von eigentlichen Datis von dem Vorhandensein der Metropolitanverfassung reden. Namentlich bestand ja dieselbe zur Zeit Cyprians doch ganz augenscheinlich in der Nordafrikanischen Kirche. Die Vorstellung von einer kirchlichen Verbindung der Gemeinden der einzelnen Provinzen ist ihm ganz geläufig. Seine hierher bezüglichen Stellen hat der anonyme Verfasser des Tractat. de regimine eccles. primitivae p. 362 nach der Böhmerschen Ausgabe gesammelt (vgl. Walch, Historie der Kirchenversammlungen, S. 119 ff.) Sehr einleuchtend kommt uns namentlich folgende Stelle vor: Ep. 13. [*19 ed. Hart.]: „ceteri vero qui nullo libello a martyribus accepto invidiam faciunt, quoniam non paucorum, nec ecclesiae unius, aut unius provinciae, sed totius orbis haec causa est, expectent ante de Domini protectione ecclesiae ipsius publicam pacem.“ Ueberdieß beweisen Cyprians Briefe zur Genüge, daß er wenigstens factisch von den übrigen Bischöfen der nordafrikanischen Gemeinden als ihr gemeinschaftlicher Mittelpunkt und ihr gemeinschaftliches Haupt betrachtet wurde. Und leicht möchte auch schon einer seiner Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhl von Karthago, der Bischof Agrippinus (etwa um 215) in einem ganz ähnlichen Verhältniß zu den übrigen Bischöfen Nordafrikas gestanden haben. Von dem Stande der Dinge in der nordafrikanischen Kirche in dieser Beziehung nach Cyprians Zeit werden wir füglicher an e. a. O. reden. Jedenfalls lösen sich gegen den Schluß unseres

Zeitraums hin vollends alle etwa noch übrigen Dunkelheiten auf. Denn in der Spanischen Kirche muß wenigstens gleich am Anfange des 4. Jahrh. eine völlig regelmäßig organisirte Metropolitanverfassung bestanden haben. Der Canon 58 der Synode zu Elvira vom J. 305 setzt dieß außer allem Zweifel: „Placuit ubique, et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est Episcopatus, ut interrogentur hi, qui communicatorias litteras tradunt, an omnia recte habeant, suo testimonio comprobati.“ (Labbe, I, p. 976 [*doch vgl. Hefele 1, 151]). Ein besonders starkes Zeugniß enthält aber auch einer der Apostol. Canonen —, nämlich can. 35: „τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα ἕκαστον, ὅσα τῇ ἑαυτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις. ᾿Αλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι. οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται, καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς διὰ κυρίου ἐν ἁγίῳ πνεύματι.“ Dieser Kanon setzt doch ausdrücklich sogar ein allgemeines Bestehen der Metropolitanverfassung voraus, wenigstens in der Region der Kirche, für welche er zunächst gegeben wurde. Endlich aber können wir uns auch schon hier auf das Zeugniß des Nicänischen Concils berufen, welches die Metropolitanverfassung bestimmt als schon bestehend, und zwar als schon längst bestehend voraussetzt. S. can. 4: „᾿Επίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων, καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι, τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.“ Und can. 6: „Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ᾿Αλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ ῾Ρώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. ῾Ομοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ᾿Αντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις, χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.“ Aus diesen Verordnungen kann man gewiß, da die Synode nirgends erst verordnet, daß in jeder Provinz ein Metropolit eingesetzt werden solle, mit Sicherheit schließen, daß schon geraume Zeit vor dem Schluß unseres Zeitraums die Metropolitanverfassung wenigstens im Orient, etwa Egypten ausgenommen, allgemein in's Leben getreten war. Von Egypten und einigen occidentalischen Provinzen läßt sich dieß wenigstens nur dann behaupten, wenn man den Ausdruck Metropolitanverfassung in einem weitläufigeren Sinne nimmt, wozu man übrigens vollkommen berechtigt ist. Doch hiervon weiter unten.*)

---

*) Man weis nicht recht, ob man hierher auch folgendes Zeugniß aus den App. Constitt., L. VIII. cp. 4. rechnen soll. Es steht in der Verordnung wegen der Ordination der Bischöfe: „συνελθὼν ὁ λαὸς ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις ἐν ἡμέρᾳ κυριακῇ, συνευδοκείτω. ῾Ο δὲ πρόκριτος τῶν λοιπῶν ἐρωτάτω τὸ πρεσβυτέριον καὶ τὸν λαὸν, εἰ αὐτός ἐστιν, ὃν αἰτοῦνται εἰς ἄρχοντα. — — Καὶ σιωπῆς γενομένης, εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων ἅμα καὶ δυσὶν ἑτέροις, πλησίον τοῦ θυσιαστηρίου ἑστὼς, — — λεγέτω πρὸς Θεόν“ κ. τ. λ.

Im engsten Zusammenhang mit der Metropolitanverfassung steht das Institut der Synoden. Der Metropolitanverband, um sich zu bethätigen und um wirksam zu werden, mußte sich ein Organ schaffen, und dieses Organ sind die Synoden. Darin liegt aber schon mit, daß er auch seinerseits in dem Synodalwesen eine sehr bedeutende Stütze fand und ein wirksames Mittel zu seiner Befestigung und weiteren Ausbildung. Der Ursprung der Metropolitanverfassung ist so zugleich der Ursprung der Synoden, und mit der allmäligen weiteren Ausbildung der ersteren entwickelten sich auch die letzteren immer mehr. Dieselben inneren Bildungsgesetze, welche dort sich wirksam erwiesen, wirkten auch hier.

Es versteht sich sonach ganz von selbst, daß die Synoden nicht von apostolischen Institutionen hergeleitet werden können, ungeachtet Aeltere 12 apostolische Kirchenversammlungen herausgebracht haben. Auch die Versammlung, Ap. G. 15, ist keine Synode, die dem Sprachgebrauch zufolge wesentlich eine Zusammenkunft von Abgeordneten mehrerer Gemeinden ist.

Gleichwohl mögen sich die ersten Ansätze zu dem Institut der Synoden allerdings wohl sehr früh gebildet haben. Wahrscheinlich zuerst in den Zusammenkünften der einander benachbarten Bischöfe zur Widerbesetzung erledigter Bisthümer. Diese Zusammenkünfte werden die versammelten Bischöfe sehr bald außer den auf ihren nächsten Zweck bezüglichen Verhandlungen auch noch zu andern gemeinschaftlichen Berathungen, so weit dazu Stoff vorlag, benutzt haben. Je mehr die Bischöfe sich unter einander zu bestimmten kleineren Kreisen zusammenschlossen, desto mehr ergaben sich ja für sie gemeinschaftliche Interessen und gemeinsam zu berathende und zu erledigende Angelegenheiten. Hatte man nun aber erst einmal die Convenienz solcher Zusammenkünfte der Bischöfe zum Behuf der Berathung von Angelegenheiten, die sie gemeinsam betrafen, aus der Erfahrung kennen gelernt: so wird man sich natürlich nicht mehr allein auf die durch Bischofswahlen veranlaßten Zusammenkünfte beschränkt haben, sondern so oft zusammengekommen sein als das Bedürfniß einer gemeinschaftlichen Berathung überhaupt eintrat. Namentlich mochte allmälig auch das Bedürfniß eines kirchlichen Gerichtshofs für einen größeren oder kleineren Kreis von enger unter einander verbundenen Gemeinden fühlbar werden; und auch hierfür ließen diese Convente sich vortrefflich benutzen. Wenn sich nun bei der immer mehr anwachsenden Ver-

wickelung des Kirchenwesens natürlich die Gegenstände, bei welchen eine gemeinsame Berathung wünschenswerth erschien, stets vermehrten: so lag es sehr nahe, regelmäßig Convente dieser Art einzurichten, völlig unabhängig von den Wahlversammlungen.*) Ueberhaupt, in demselben Verhältniß, in welchem die Metropolitanverfassung eine feste geregelte Gestalt erhielt, gestaltete sich auch das Synodalwesen zu einer festen geregelten Ordnung.

Geschichtlich können wir die frühste Entwicklung des Synodalwesens nicht mehr verfolgen. In dem Zeitpunkt, in welchem wir auf die ersten bestimmten Spuren desselben stoßen, finden wir dasselbe bereits in einer ziemlich gebildeten Gestalt. Indessen ist doch so viel klar, daß das Vaterland des Instituts der Orient ist, in welchem ja auch die Metropolitanverfassung früher ihre Ausbildung erhielt als im Occident. Die frühsten Synoden, von denen wir geschichtlich wissen, sind morgenländische. Es sind dieß nämlich diejenigen, welche um das Jahr 170 aus Veranlassung der montanistischen Bewegungen in Kleinasien abgehalten wurden. Eine ganz allgemeine Erwähnung derselben finden wir in dem Fragment der anonymen Schrift gegen die Montanisten bei Euseb., K.G., V, 16. (τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τουτο συνελθόντων κ. τ. λ.) Die näheren Details, welche der Libellus Synodicus cp. 5 und 6, p. 185 (nach dem im XI. Bande von Fabricii Biblioth. Graeca enthaltenen Abdruck) gibt (s. Walch, Historie der Kirchenversammlungen, S. 83 fg.), sind geschichtlich wenig beglaubigt. Immerhin aber haben wir an diesem Datum ein bestimmtes Zeugniß von dem Einfluß, den der Gegensatz gegen den Montanismus auf die Ausbildung der kirchlichen Verbindungsformen ausgeübt hat. Sogleich mit dem Anfange des nächsten Zeitabschnitts beginnt sodann eine lange Reihe von wohlbezeugten Kirchenversammlungen.

[*Die Vorlesungen über Geschichte der christl. Kirche als solche, II, III, haben einen ausführlichen Abschnitt: „Geschichte des Synodalwesens,“ der aber nur die Daten enthält, die zuletzt noch von Hefele C. G. 1, 14 ffg. zusammengestellt sind. Ebenso würde es zu weit führen, die ausführliche Besprechung von Cyprian ep. 54 (57, 5) ad Cornelium („placuit nobis, sancto spiritu suggerente“) abzudrucken, die durch künstliche Construction den Beweis führen soll, daß hier nicht von göttlicher Auctorität der Synode die Rede sei „das ganze Stück, „spiritu sancto bis milites Christi“ müsse als Parenthese genommen werden.]

*) Baur, die christl. Kirche vom 4.—6. Jahrh. S. 233.

Die auf die Herstellung einer durchgreifenden Verbindung und Communication unter den einzelnen Christengemeinden gerichtete Tendenz konnte sich bei dem nächsten Erfolge, den sie hatte, der Metropolitanverfassung sammt dem Synodalinstitut noch nicht beruhigen; nur in einer allgemeinen Verbindung aller Einzelgemeinden konnte sie ihre Befriedigung finden; denn sie ging ja eben von dem Bewußtsein der Einheit aus, und wollte dieses bethätigen. Sie mußte sich folglich noch eine weitere Aufgabe stellen: die Construction einer allgemeinen, alle katholischen Einzelgemeinden unter einander in Communication setzenden Verbindungsform, — die Aufstellung eines allgemeinen Mittelpunkts, durch den die einzelnen Metropolitanverbände wieder unter sich in Verbindung gesetzt würden. Es kam darauf an, eine Einzelgemeinde aufzufinden, in welcher die Einheit aller übrigen, als in ihrem Mittelpunkte, sich darstelle und mittelst welcher sie sich zugleich als lebendige Verbindung aller mit einander bethätige, — eine Einzelgemeinde, in deren Bischof die — die Einheit der Kirche constituirende — Einheit des Episkopats sich darstelle und wirksam bethätige. In dem Begriff einer solchen allgemeinen Communicationsform ist dann freilich zugleich ein allgemeiner kirchlicher Primat dieser allgemeinen Centralgemeinde und ihres Bischofs unmittelbar mitgesetzt, gerade so, wie mit der Metropolitanverfassung unmittelbar zugleich eine Vielheit von provinciellen kirchlichen Primaten mitgegeben war. Man muß deshalb allerdings anerkennen, daß in dem Begriff der katholischen Kirche selbst (d. h. überhaupt in dem strenge gefaßten Begriff der Kirche) ein allgemeiner kirchlicher Primat mitenthalten ist, und daß der allgemeine kirchliche Primat der wesentliche, der unentbehrliche Schlußstein des ganzen Gebäudes der Verfassung der katholischen Kirche ist. Aber dieß gilt lediglich von dem allgemeinen kirchlichen Primat, durchaus nicht etwa auch von dem allgemeinen kirchlichen Supremat, der sehr bestimmt von jenem zu unterscheiden ist. (Leider gebraucht der herrschende Sprachgebrauch beide Ausdrücke promiscue!) In dem ursprünglichen Begriff der katholischen Kirche war auch schon ganz ausdrücklich die nähere Bestimmtheit und damit zugleich eine sehr wesentliche Beschränkung des allgemeinen kirchlichen Primats mitgegeben. Die wesentliche Basis der ursprünglichen katholischen Kirchenverfassung, so wie der katholischen Kirche selbst, war ja die wesentliche Einheit und Solidarität des Episkopats, folglich auch die wesentliche Identität aller Bischöfe und die wesentliche Gleichheit ihrer

Rechte in Ansehung der Regierung der Kirche, welche ihnen allen in solidum anvertraut war. Also durch die ausdrückliche Bedingung, daß er der solidarischen Regierung der Kirche durch die Gesammtheit der Bischöfe keinen Eintrag thun, war der in dem ursprünglichen Begriff der katholischen Kirche mitliegende Begriff des allgemeinen kirchlichen Primats sofort näher bestimmt und limitirt. Er war daher nichts andres als ein Primat der kirchlichen Geschäftsführung,*) der Beruf und die Bevorrechtung, die Führung derjenigen kirchlichen Geschäfte, welche die Kirche als Ganzes betrafen, zu leiten, die Oberleitung der kirchlichen Geschäftsführung. Eine Superiorität des bischöflichen Amts („des bischöflichen Ansehens oder der bischöflichen Rechte") über das der andren Bischöfe, einen Episkopat von höherer Qualität als der der übrigen Bischöfe brachte er ebenso wenig mit sich als in dem provinziellen Primat der Metropoliten etwas derartiges lag.

Der allgemeine kirchliche Primat konnte der Natur der geschichtlichen Verhältnisse zufolge nur sehr allmälig und erst verhältnißmäßig spät auf eine unzweideutig in die Augen fallende Weise in's Leben treten. Denn das Streben nach kirchlicher Verbindung mußte ja erst in den engeren Kreisen zu einem Erfolge gelangt sein, bevor es sich mit deutlichem Bewußtsein und entschiedenem Ernste auf die Herstellung einer allgemeinen kirchlichen Verbindungsform richten konnte. Selbst davon ganz abgesehen, daß bei der anfänglichen Lage der Christenheit in der Welt dem durchgreifenden Inslebentreten eines allgemeinen kirchlichen Primats die enormsten Schwierigkeiten im Wege standen. Das aber ist geschichtlich nachweislich, daß in demselben Maße, in welchem die Einheit der Kirche sich als lebendige Verbindung bethätigte, auch die Einzelgemeinden der verschiedensten Gegenden mit halb bewußtvollem Drange gleichmäßig auf den Anschluß an Einen und denselben Punkt, an die römische Gemeinde und ihren Bischof, hinstreben.

Der allgemeine kirchliche Primat kann also gewiß nicht von einer Institution des Erlösers selbst hergeleitet werden. Der Herr hat weder die Kirche noch die Basis derselben, den Episkopat eingesetzt. Aber freilich das, was der Prototyp des letzteren war, den Apostolat. Und da kann es sich nun fragen, ob er vielleicht unter den Apo-

*) Geschichte der christl. Kirche als solcher: I, 15, „ein rein conventioneller, nicht ein wesentlicher Primat."

steln einen Primat geordnet habe. Versteht man den Ausdruck „Primat“ in seinem genauen Sinn, wie er oben bestimmt worden ist: so muß man diese Frage in der That bejahen. Daß der Herr dem Petrus einen Primat unter seinen Aposteln angewiesen, — aber freilich ohne eine Beeinträchtigung der wesentlichen Identität des Apostolats aller —: das muß man, bei einem unbefangenen Blick auf Matth. 16, 17—19 und auf die apostolische Wirksamkeit jenes Apostels, anerkennen. Petrus ist im Apostelcollegium primus inter pares. Von diesem Primat des Petrus unter den Aposteln ist aber nachweislich die geschichtliche Bildung eines allgemeinen kirchlichen Primats nicht ausgegangen. Dieß zeigt schon ein Blick auf die Geschichte der Auslegung der Stelle Matth. 16, 18. Schon längst bestand factisch ein bedeutender Ansatz zu dem allgemein kirchlichen Primat, als man in der katholischen Kirche in jener Stelle noch keine Andeutung desselben fand. Noch weniger geschichtlichen Grund hat die Annahme einer Vererbung des Primats des Petrus auf seine Nachfolger im römischen Episkopat. Um den römischen Bischöfen ein solches Erbe hinterlassen zu können, hätte Petrus vor allen Dingen Bischof von Rom sein müssen. Das ist er aber notorisch nie gewesen. Die ältesten Kirchenschriftsteller wissen nichts von einem römischen Episkopat des Petrus.*] Der römische Episkopat des Petrus und die Vererbung des Primats dieses Apostels auf die römischen Bischöfe als seine Nachfolger ist eine reine Fiction, die bloß von dem Umstande einigen Schein entnimmt, daß Petrus wahrscheinlich gerade zu Rom den Märtyrertod gefunden hat.**] Ihren Ursprung, oder wenigstens die Veranlassung zu ihrer Entstehung, verdankt diese Fiction höchst wahrscheinlich den Ebjoniten Bei ihnen scheint die Vorstellung von dem Primat des Petrus unter den Aposteln von vornherein gangbar gewesen zu sein (wie wir sie ja auch schon im N. T. bei den Antipaulinern finden), was auch gar nicht anders sein konnte, bei dem so gut wie ausschließenden Festhalten dieser Leute an der apostolischen Autorität des Petrus, neben der sie nur noch die des Jacobus gelten ließen. Zuerst finden wir nämlich die Vorstellung von einem Primat des Petrus (und zwar

[*Vgl. jedoch die bekannten Untersuchungen namentlich von Baur und Lipsius über die Petrussage und die Unhaltbarkeit der Legende vom Aufenthalt Petri in Rom.]

[**Auch das letztere ist historisch durchaus unverbürgt].

schon sehr grell ausgemalt und mit sichtlicher Beziehung auf Matth. 16, 18,) in der sog. epistola Clementis ad Jacobum vor den clementinischen Homilien, cp. 1. Zugleich berichtet dieser Brief aber auch umständlich (cp. 2—4), wie Petrus zu Rom kurze Zeit vor seinem Märtyrertode seinen Primat und seine ganze Plenipotenz feierlich auf den Bischof von Rom Clemens, seinen liebsten Schüler, indem er ihn zum Bischof von Rom ordinirte, übertragen. Siehe auch cp. 17—19 u. Clem. Epitom. cp. 144. 145. Diese Vorstellung scheinen dann später die Bischöfe Roms adoptirt und so in der katholischen Kirche in den Curs gesetzt zu haben. [*?]

Geschichtlich ging die Bildung eines allgemein kirchlichen Primats, und zwar eben des römischen, vielmehr notorisch, von dem Bedürfniß eines allgemeinen Communications-Mittelpunkts für alle katholischen Christengemeinden aus. Die Bildung eines solchen war in der That durch die äußeren Verhältnisse der katholischen Christenheit schon von vornherein sehr bestimmt vorbereitet. Die Augen aller derer, die einen solchen allgemeinen Communications-Mittelpunkt suchten, mußten sich ganz unwillkürlich nach Einem und demselben Punkte hinwenden, — ja sogar die, welche gar nicht mit Bewußtsein einen solchen suchten, mußten bald erfahrungsmäßig inne werden, daß infolge der bürgerlichen Verhältnisse aus den Gemeinden aller, wenn auch noch so weit von einander entlegenen Gegenden der katholischen Christenheit Einzelne ganz unwillkürlich sich häufig in Einem Punkte persönlich berührten, mehr oder weniger unmittelbar, — daß ein gemeinsamer Mittel- und Communicationspunkt für Alle wirklich schon gegeben war, und sich bereits als solchen geltend gemacht hatte, ehe man noch einen solchen Punkt mit deutlichem Bewußtsein gewollt und gesucht hatte. Es war dieß die römische Gemeinde.

Die nächste Veranlassung dazu, daß sie in die Position eines solchen allgemeinen Communicationspunkts für die katholische Christenheit kam, lag unverkennbar in der politischen Stellung und Bedeutung der Stadt Rom. Es war hier ganz dasselbe Princip wirksam wie bei der Bildung der Metropolitanverfassung. Wie in den Provinzen die Metropolen ganz natürlich und unwillkürlich zu kirchlichen Communications-Centren wurden für die sämmtlichen Provincial-Gemeinden (Conc. Antiochen. a. 341. can. 9.): ebenso unabsichtlich und unwillkürlich berührten sich auch in dem großen Mittelpunkte des gesammten römischen Reichs, in der damaligen großen Welthauptstadt Rom Christen und Christengemeinden aus den verschiedensten Theilen

des orbis Romanus, — in Rom, das Athenäus, L. III, p. 20, die οὐρανόπολις nennt, und von dem er schreibt: ὅτι οἰκουμένης δῆμος ἡ Ῥώμη· ἡ Ῥωμαίων πόλις ἐπιτομὴ τῆς οἰκουμένης, ἐν ᾗ συνιδεῖν ἐστιν ὄντως πάσας τὰς πόλεις ἱδρυμένας. Hierher wurden Christen aus allen Gegenden durch ihre bürgerlichen Verhältnisse und ihre Privatangelegenheiten zusammengeführt, und so lernten sie einander kennen, und traten in persönliche Verbindung mit einander. Daß gerade dieser Umstand es gewesen ist, wodurch Rom für die gesammte katholische Christenheit eine solche Bedeutung als allgemeines Centrum der Einheit und der Communication erhielt, dieß ist geschichtlich bezeugt durch die viel gemißhandelte Aeußerung des Irenäus, adv. Haer., L. III, cp. 3*), in welcher er erklärt, gerade die römische Gemeinde sei deshalb eine vorzugsweise zuverlässige Zeugin für die reine, ursprüngliche apostolische Tradition, weil ihre Lehre durch den in Rom, infolge der (politischen) Präeminenz, welche diese Stadt habe als die Hauptstadt des ganzen römischen Reichs, stattfindenden Zusammenfluß von Christen aus allen Gegenden bewacht und gegen jede Alteration, die ja sogleich von auswärtigen Christen bemerkt werden müsste, gesichert würde. (§. 3: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (andere Codd. lesen: potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e. eos, qui sunt undique, fideles; in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab Apostolis, traditio.)**)

---

*) Ueber diese Stelle vgl. auch Ritschl, 2. A, S. 573 f.

*Vorlesungen über die Geschichte der christl. Kirche als solche: „Die potior principalitas ist dem Zusammenhange nach deutlich nicht die Ecclesiae Romanae sondern Urbis Romae, wie er denn auch nicht schreibt, propter potiorem principalitatem ejus.“ [*aber die Lesart aller Handschriften ist potentiorem; und diese potentior principalitas beruht, dem Zusammenhang nach, auf den Prädicaten der eccl. Rom.: „antiquissima, und a duobus apostolis . . . fundata . . . und man muß zugestehen, daß Iren. unumwunden das kirchliche Principat der römischen Kirche lehrt, wenn auch zunächst noch nicht des römischen Bischofs. Nur freilich haben seine Aeußerungen keine Beweiskraft für den wahren Ursprung dieses Primats.]

**) Irenäus raisonnirt ganz auf dieselbe Weise wie Polykrates von Ephesus bei Euseb., K. G, V, 24, der sich bei seiner Vertheidigung der kleinasiat. Weise der Osterfeier unter anderem auch darauf stützt, daß er mit Christen aller Gegenden Verkehr gehabt habe: ἐγὼ οὖν, ἀδελφοὶ, ἑξή:οντα πέντε ἔτη ἔχων ἐν Κυρίῳ, καὶ συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς, καὶ πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν διεληλυθὼς, οὐ πτύρομαι ἐπὶ τοῖς καταπλησσομένοις.

Zu diesem ersten politischen Moment kam nun aber noch ein zweites hinzu, um die römische Gemeinde zu einem allgemeinen Communicationspunkt für die katholische Christenheit zu machen, und zwar ein eigenthümlich christliches. Auch die römische Christengemeinde stand ja unter den Christengemeinden auf ähnliche Weise ausgezeichnet und ehrwürdig da, wie die Stadt Rom in politischer Hinsicht unter den Städten. Sie gehörte unstreitig zu den ältesten Christengemeinden, wenigstens im Occident, und ein bedeutender Theil des Abendlandes erhielt sein Christenthum wahrscheinlich durch ihre Vermittelung. Sie war nicht nur eine Ecclesia Apostolica, sondern sie ragte auch unter den Ecclesiis Apostolicis bedeutend hervor, indem sie ihre Gründung von den beiden Hauptaposteln herleitete, dem Petrus und dem Paulus. Eben hiermit vereinigte sie in sich die beiden Hauptarme der apostolischen Tradition, was nicht leicht von einer anderen Gemeinde mit Sicherheit behauptet werden konnte. Und doch legte man schon frühzeitig grade auf diesen Umstand ein merkliches Gewicht, wie man aus der Aeußerung des Dionysius von Corinth bei Euseb., II, 25, deutlich sieht. Besonders aber sieht man aus dem Irenäus in der vorhin angeführten Stelle, L. III, cp. 3, §. 2, (wo die römische Gemeinde genannt wird maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta,) recht deutlich, wie hoch man derartige Vorzüge jetzt zu schätzen wußte. Und noch höher stimmt denselben Ton Tertullian an, de praescript. haer. cp. 36. Dieses zweite Moment mußte ja wohl in einer Zeit von ganz besonderem Gewicht sein, in der man — und zwar mit vollstem Recht — auf die sichere Ermittelung der wahren apostolischen Tradition einen so hohen Werth legte, für sie ein so lebhaftes Interesse hegte. Was war bei dieser Lage der Dinge natürlicher als daß, wer sich über die reine apostolische Tradition zuverlässig unterrichten wollte, sich mit seiner Nachfrage vor allen andern Orten an die alte apostolische Gemeinde Roms wendete? Vollends wenn überdieß grade diese Gemeinde vorzugsweise empfohlen wurde für jenen Zweck von angesehenen Kirchenlehrern, wie wir dieß bei Irenäus und Tertullian (l.l. c.c.) gefunden haben. Es ist aber klar, wie sehr ein solches Verfahren, wenn es einmal in den Gang kam und Sitte wurde, dahin wirken mußte, die römische Gemeinde immer mehr zu einem allgemeinen Central- und Communicationspunkt, auch für die entlegensten Gemeinden, zu machen.

Die römische Gemeinde selbst scheint die Stellung, die sie auf

solche Weise gewann, keineswegs mit gleichgültigen Augen betrachtet, und schon sehr früh auch ihrerseits mancherlei gethan zu haben, um sie immer vollständiger herbeizuführen. Dahin wirkte sie namentlich durch die sehr frühe schon adoptirte Uebung, die ärmeren Gemeinden und diejenigen, die unter den Verfolgungen besonders hart bedrängt worden waren, schwesterlich zu unterstützen durch Zusendung von Geldgeschenken, wofür schon Dionysius von Corinth (bei Euseb. IV, 23) rühmendes Zeugniß ablegt. Man bedachte dabei auch weit entfernte Gemeinden; namentlich hatten sich die syrischen und arabischen Gemeinden wiederholentlich — und wie es scheint mit einer gewissen Regelmäßigkeit — solcher Beisteuern von Seiten ihrer römischen Mitchristen zu erfreuen, nach einer Stelle aus einem Briefe des Dionysius von Alexandrien an den Stephanus von Rom bei Euseb., VII, 5 (*αἵ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία, οἷς ἐπαρκεῖτε ἑκάστοτε, καὶ οἷς νῦν ἐπεστείλατε.*)

Schon sehr früh beginnen die geschichtliche Data, welche uns die Anfänge des hier besprochenen eigenthümlichen Verhältnisses Roms zu den übrigen Christengemeinden als allgemeiner Communications-Mittelpunkt zeigen. Anfangs, und während unsres ganzen Zeitabschnitts, stehen sie noch sehr vereinzelt da. Das frühste Datum dieser Art fällt schon in das J. 96.*] Bei den in diesem Jahr in der korinthischen Gemeinde ausgebrochenen Unruhen nahm diese Gemeinde bereits für die Beilegung derselben die vermittelnde Hülfe ihrer römischen Schwestergemeinde in einem an sie gerichteten Briefe in Anspruch. S. Clem. Rom. Ep. 1. ad Corinth. cp. 1. Die römische Gemeinde versagte auch diese erbetene Dazwischenkunft nicht. Sie versuchte dieselbe durch fünf Abgeordnete, die sie mit einem Briefe, den ihr Bischof Clemens in ihrem Namen abgefaßt hatte, nach Korinth schickte. S. a. a. O. cp. 59. Vgl. Irenäus adv. haer. III, 3, §. 3.

Auf ein sehr verschieden geartetes Datum, das uns aber deutlich erkennen läßt, wie man schon früh die Gemeinschaft mit der römischen Gemeinde als den sichersten Weg betrachtete, um sich die Gemeinschaft mit dem Ganzen der katholischen Kirche zu sichern, stoßen wir demnächst um die Mitte des 2. Jahrh. in der Geschichte des Gnostikers Cerdon und seines nachmaligen Schülers, oder wenigstens

---

[*Die Abfassungszeit der Briefes des Clemens muß etwas früher gesetzt werden, da der Tod des Clem. Rom., seine Identität mit dem Consul Fl. Clem. als höchst wahrscheinlich voraussetzt, in den Winter 95/96 fällt.]

Freundes, Marcion. Denn es geschah gewiß nicht ohne gute Absicht, daß Cerdon seine Heimath Antiochien verließ und sich nach Rom begab. Er sah wohl ein, daß es für ihn, wenn er mit seiner Irrlehre in der Kirche reussiren wollte, vor allem darauf ankommen müsse, die römische Gemeinde für dieselbe zu gewinnen. Bestimmter noch können wir dem Marcion, dieselbe Absicht beimessen, ungeachtet sein Versuch freilich keinen Erfolg hatte, in die Kirchengemeinschaft Roms Aufnahme zu finden. S. Epiphan. Haer. 42, §. 2. Vgl. Euseb. IV, 11. Auch späterhin bleibt dieß eine ganz constante Taktik der Häretiker.

Weit sprechender noch ist das nächstfolgende Datum, die bekannte, etwa gegen das Jahr 160 [*? 154] hin fallende Reise des (damals schon greisen) Bischofs Polycarpus von Smyrna nach Rom zum dortigen Bischof Anicet, lediglich zu dem Zweck, um eine Beilegung der Streitigkeiten wegen der Osterfeier und einiger andrer Differenzen von geringerer Bedeutung herbeizuführen, die sich zwischen den Gemeinden verschiedener Gegenden der katholischen Christenheit entsponnen hatten. S. Irenäus in seinem Briefe an den römischen Bischof Victor bei Euseb., K. G., V, 24. Also auch Polykarp sah die römische Gemeinde schon als dasjenige Organ der katholischen Kirche an, mittelst dessen sie sich auf die angemessenste Weise mit sich selbst in ihrer Totalität verständigen könne. Die Bedeutung dieses Datums wird aber noch eigenthümlich erhöht dadurch, daß Irenäus (adv. haer. III, 3, §. 4) dasselbe ganz ausdrücklich mit unter diejenigen rechnet, mit welchen er die aufgestellte Behauptung documentirt, daß in der römischen Gemeinde wegen des ununterbrochenen Verkehrs, in dem sie mit den Gemeinden aller übrigen Gegenden der katholischen Christenheit stehe und immer gestanden habe, die ursprüngliche apostolische Ueberlieferung rein erhalten worden sei.

Nicht minder zieht in der gleichen Hinsicht ein jüngerer Zeitgenosse des Polycarp, Hegesippus, unsere Aufmerksamkeit auf sich, ein geborener Asiate, ein Mann, in dem die Idee der katholischen Kirche nicht minder lebendig gewesen zu sein scheint. Er scheint sich die Forschung über die Feststellung der geschichtlichen Basis der katholischen Kirche und die geschichtliche Constatirung der Reinheit und Unverfälschtheit ihrer Lehre, im bestimmten Gegensatz gegen die Häresieen als geschichtlich unhaltbare Weisen des Christenthums, zur Lebensaufgabe gesetzt zu haben, zugleich aber auch (und zwar eben durch die feste Begründung der Ueberzeugung von jener geschichtlichen Thatsache,)

dahin sich bemüht zu haben, die Verbindung der verschiedenen Theile der katholischen Kirche unter einander kräftig zu beleben. In diesem Interesse unternahm er ausgedehnte Reisen durch die verschiedenen Gegenden der katholischen Christenheit, die er dann mit einem langjährigen Aufenthalt in Rom beschloß. (Er kam dorthin noch während des Pontificats des [*Pius oder] Anicet, 156—168, und scheint bis unter das Pontificat des Eleutherus, etwa 174—189, dort geblieben [*oder nach Asien zurückgekehrt] zu sein. S. Euseb., K. G. IV, 11, 22. Eben hier zu Rom [*?] scheint er auch sein kirchengeschichtliches Werk abgefaßt zu haben. Er scheint demnach Rom als den Punkt der katholischen Christenheit betrachtet zu haben, von welchem aus er am sichersten und glücklichsten — was ja eben der Gegenstand seiner Forschung war — die verschiedenen Arme der katholischen Tradition in ihrer fortlaufenden Verzweigung mit dem Auge des Historikers verfolgen könnte, d. h. natürlich als den Punkt, in welchem sie alle zusammenliefen — und als den Brennpunkt der lebendigen Gemeinschaft der katholischen Gemeinden, deren Kräftigung ihm so sehr am Herzen lag.

Endlich auch Dionysius Bischof von Corinth (um 170), gleichfalls einer von denjenigen Kirchenlehrern des 2. Jahrh. welche mit allem Anliegen auf die Belebung der Communication unter den einzelnen Christengemeinden, auch innerhalb weiterer Kreise hinarbeiten, unterhält durch Correspondenz eine lebhafte Verbindung mit der römischen Gemeinde, und zwar in einer Weise, die deutlich verräth, welchen besonderen Werth er auf die Communication grade mit dieser Gemeinde legt. S. Euseb. K. G., II, 25. IV, 23. Es ist unverkennbar, wie er von und zu dieser Gemeinde mit einer ganz besonderen Ehrerbietung spricht.

Ist es denn nun nicht bedeutsam, daß grade d i e Männer, in deren Seele zu jener Zeit die Idee der katholischen Kirche mit besonderer Frische lebte, und deren ganzes Trachten eben dahin ging, in der Kirche durch eine lebendige Communication die einheitliche Gemeinschaft kräftig zu bethätigen, — ein Polycarp, ein Hegesipp, ein Dionysius von Corinth, so angelegentlich mit der römischen Gemeinde Verbindungen anknüpften und unterhielten?

Evidenter ist indeß jedenfalls das der Zeitordnung nach jetzt folgende Datum, die Thatsache nämlich, daß nach der 177 unter Marc Aurel über die Gemeinden von Lyon und Vienne ergangenen blutigen Verfolgung diese Gemeinden an die römische durch den Ire-

näus, der damals Presbyter zu Lyon war und den sie expreß zu diesem Zweck nach Rom abschickten, einen umständlichen Bericht über die Schicksale, welche sie betroffen, und die Kämpfe, welche ihre Märtyrer bestanden hatten, erstatteten, so wie sie einen solchen auch den Gemeinden ihres Heimathlandes Kleinasien zugehen ließen. S. Euseb. K. G. V, 3. 4. Was konnten denn jene Gemeinden mit einer solchen Berichterstattung nach Rom, und noch dazu einer so feierlichen, beabsichtigen? Offenbar sahen sie in der dortigen Gemeinde den Vorort der gesammten katholischen Kirche.

Um die nämliche Zeit waren die montanistischen Bewegungen ausgebrochen. Unter ihnen stellte es sich nun schon recht klar heraus, wie sich immer bestimmter in der römischen Gemeinde ein allgemeines Centrum der kirchlichen Communication gebildet hatte. Es ist unverkennbar, daß man in der montanistischen Angelegenheit die eigentliche, die durchschlagende Entscheidung von der Entschließung der römischen Gemeinde, d. h vor allem ihres Bischofs, erwartete. Dieß war wenigstens gewiß die Ansicht der Märtyrer von Lyon und Vienne, wenn sie noch kurz vor ihrer Hinrichtung ein Schreiben an den römischen Bischof Eleutherus richteten, das dann Irenäus gleichfalls mit nach Rom nahm um ihn zu bewegen, durch seine Dazwischenkunft der Kirche den Frieden mit den Montanisten zu erhalten. S. Euseb. K. G. V, 3. Und ebenso redet auch Tertull., adv. Prax. cp. 1, ganz so, als habe das Verhältniß der katholischen Kirche zum Montanismus hauptsächlich von der Stellung abgehangen, welche der römische Bischof zu demselben einnahm.

Endlich ist, aus unserm Zeitabschnitt, auch Praxens (derselbe, von welchem Tertullian in der eben angezogenen Stelle spricht,) noch ein weiterer Zeuge von der großen kirchlichen Bedeutung, welche Rom bereits gegen das Ende des 2. Jahrh. gewonnen hatte. Denn auch er, wiewohl ein Asiat, wählte sich doch Rom zum Schauplatz seiner Thätigkeit als Häresiarch, — gewiß nur deßhalb, weil er gar wohl wußte, daß kein andrer Punkt sich so trefflich dazu eigne, um von ihm aus das Ganze der katholischen Kirche mit seinem Patripasianismus zu inficiren.

Derselbe kirchenorganisirte Trieb, welcher ein System kirchlicher Verbindungsformen ins Leben rief, richtete sich gleichzeitig auch auf

zur Organisation der Verhältnisse des Klerus*) der einzelnen Gemeinden, und zwar sowohl seiner Stellung zu der Gemeinde als auch der seiner einzelnen Glieder zu einander. Was in dieser Richtung jetzt geschah, war im Allgemeinen nichts andres als die Vollziehung der aus der Stiftung der Kirche nothwendig abfließenden Consequenzen und noch nichts darüber hinausgehendes.

Veränderter Begriff des Klerus. Sogleich bei der Stiftung von Christengemeinden wurden Gemeindeämter eingeführt. Diese Aemter und die sie bekleidenden Beamten finden wir nun auch in der nachapostolischen Zeit wieder; aber sofort mit einem wesentlich veränderten Character. In der apostolischen Zeit waren diese Beamten reine Gesellschaftsbeamten;**) ihre Auctorität war lediglich die der Gemeinde selbst, welche sie eingesetzt hatte, und keine höhere, außer inwiefern sie etwa von Aposteln der Gemeinde vorgesetzt worden waren. Diese Art von Beamten ist nun seit dem Beginn unseres Zeitabschnitts völlig verschwunden; die jetzt auftretenden Beamten tragen einen ganz anderen, in hohem Maße gesteigerten Amtscharacter, und sie stehen zu ihren Gemeinden in einem durchaus veränderten Verhältniß.

Diese auffallende Erscheinung ist gleichwohl sehr erklärlich; sie ist einfach die Folge der am Schluß des apostolischen Zeitalters erfolgten Stiftung der Kirche. Mit ihr ging die bloße Gemeindeverfassung nothwendig in eine Kirchenverfassung über. Von da an sind die Beamten in der Gemeinde Kirchenbeamten, Beamten die ihre Auctorität nicht von der Gemeinde haben, welcher sie vorstehen, sondern von der Kirche, die sie dieser Gemeinde vorgesetzt hat. Sie stehen jetzt über der Gemeinde mit der Auctorität der Kirche. Seit es eine Kirche gibt, hatten die Einzelgemeinden nicht mehr sich selbst zu verwalten und zu leiten, sondern sie waren nun durch die Kirche zu verwalten und zu leiten. Zu diesem Behuf war an die Spitze jeder Einzelgemeinde ein Mann gestellt, der, mit der Auctorität der Kirche bekleidet, als ihr Repräsentant und in ihrem Namen ihr vorzustehen hatte, ein Bischof. Ihm wurden nun auch die früher vorhandenen Beamten untergeben, die Presbyter und

*) Wir anticipiren hier den Gebrauch dieses Namens in Ermangelung eines anderen.

**) Vgl. Anfänge, S. 153 ff.

die Diakonen, deren Amtscharakter sich hiemit wesentlich änderte, die gleichfalls Kirchenbeamten wurden. Vgl. schon Ignat. ad Trallian. cp. 2 u. 3, ad Magnesios cp. 6.

Mit der Entstehung dieses neuen Verhältnisses der Gemeindebeamten zu den Gemeinden ergab sich nun auch die Nothwendigkeit einer eigentlichen Ordination der ersteren, von welcher man im apostolischen Zeitalter noch nichts wußte. Die Handauflegung, welche auch damals schon (nach jüdischer Sitte, סְמִיכָה) bei der Bestellung zu den Gemeindeämtern ertheilt zu werden pflegte, wurde gar nicht als Act einer specifischen Weihe zum geistlichen Amte vorgenommen, sondern entweder als Segnung überhaupt oder als Act der Mittheilung der Charismen, welche natürlich grade den Gemeindebeamten vor allen übrigen Bedürfniß waren.*) Anders jetzt. Nachdem die Gemeindeämter Kirchenämter geworden waren, konnte Niemand sie anders verwalten als im Auftrage und in Vollmacht der Kirche. Der Eintritt ins Amt war also durch eine feierliche Autorisation des Beamten zur Führung desselben von Seiten der Kirche bedingt. Diese aber konnte natürlich durch niemanden sonst erfolgen als durch die unmittelbaren Repräsentanten und die specifischen Organe der Kirche in ihrer Einheit (als Ganzes), die Bischöfe. Daher denn auch, als nothwendige Folge davon der Grundsatz, daß allein die Bischöfe die Ordination ertheilen können.**) Und auch das ist hier vollkommen klar, warum man jetzt zur Ordination eines Bischofs durchaus die Theilnahme mehrerer Bischöfe erforderte. Es sollte eben in ein unzweideutiges Licht gestellt werden, daß diese Handlung durchaus nicht eine Privathandlung eines Einzelnen sei, sondern ein Act der Kirche selbst durch ihr legitimes Organ, das Collegium der Bischöfe. Nur die Kirche selbst kann die Aemter in den Gemeinden vergeben: dieser Grundsatz ist es, der die Basis der Ordination bildet und ihr ihre wesentliche Bedeutung gibt.

Die technische Benennung, mit der nachmals der so veränderte Amtscharacter der christlichen Beamten bezeichnet wurde, die Benennung derselben als Kleriker, gegenüber von den übrigen Gemeindegliedern als Laien, scheint in unserm Zeitabschnitt noch nicht gebräuchlich geworden zu sein, ungeachtet sie uns hart am Anfange des nächst-

---

*) S. Anfänge, S. 160—162. Vgl. Ritschl, Altkath. K, 2. A., S. 385-388.

**) Hieronym., Ep. 146, ad Evangelum: Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?

folgenden begegnet. Jedenfalls sehen wir, daß sie sich nicht unmittelbar gleichzeitig mit der in Rede stehenden Veränderung selbst bildete. Der Ausdruck ὁ λαός, oder lateinisch populus, plebs, kommt zwar schon sehr frühe vor zur Bezeichnung der christlichen Gemeinden; aber ganz etwas andres ist der Name οἱ λαϊκοί Dieser letztere Name ist nicht christlichen Ursprungs, sondern jüdischen.*) Die griechischen Uebersetzer des A. Test. gebrauchen nämlich λαϊκός öfter zur Uebersetzung des hebräischen חֹל, profanus, in solchen Stellen, wo es die übrigen Stämme Israels bezeichnet, in ihrem Gegensatz gegen den dem Tempeldienst ausschließend geweihten Stamm Levi. So übersetzen Aquila, Symmachus und Theodotion 1 Sam. 24, 4 das לֶחֶם חֹל durch ἄρτοι λαϊκοί, d. i. Brode, welche auch andere genießen dürfen als die Priester und die Leviten. Ebenso übersetzen in der Stelle Ezech. 48, 15, wo von dem Raum im Tempel die Rede ist, der gemein sein soll, Symmachus und Theodotion das חֹל durch λαϊκόν (Aquila hat βέβηλον). Ja Aquila bildet sich sogar ein neues Zeitwort λαϊκόω in der Bedeutung von profanare, und gibt dadurch an mehreren Orten das hebräische חִלֵּל wieder: 5 Mos. 20, 6. K. 28, 30. Ezech. 7, 21. Diesem jüdischen Sprachgebrauch folgen dann auch die christlichen Schriftsteller, wenn sie von der alttest. Verfassung reden. So der römische Clemens, ad Corinth. 40, in der bekannten Stelle, in welcher man so häufig eine Spur von einem zu seiner Zeit in der christlichen Kirche bestehenden Gegensatz zwischen κληρικοῖς und λαϊκοῖς hat finden wollen, die aber, im Zusammenhange betrachtet, augenscheinlich lediglich von der alttest. Verfassung spricht. Ganz auf die gleiche Weise gebraucht auch der alexandrinische Clemens, von alttest. Verhältnissen redend, λαϊκός in der Bedeutung von profanus, dem „priesterlich" (beides im alttest. Sinne) gegenüber, Strom, V, cp. 6, p. 665 Potter., wo er den Vorhang vor dem Allerheiligsten im jüdischen Tempel also deutet: Τὸ μὲν οὖν κάλυμμα κώλυμα λαϊκῆς ἀπιστίας. Und so ist es denn auch ein judaisirender Häretiker, bei dem wir zuerst den Ausdruck λαϊκός zur Bezeichnung der christlichen Gemeindeglieder in ihrer Unterscheidung von den Gemeindebeamten antreffen, der ebjonitische Verfasser der Ep. Clement. Rom. ad Jacobum (vor den Clementinen) cp. 5, wo er den Apostel Petrus zum Clemens sagen läßt: Ὡς γάρ σοὶ

*) Vgl. Clerici Animadversiones in S. Clementis Romani Ep. I. ad Corinth., p. 482 ffg. in seiner 2. Ausg. von Cotelerii Patt. App. Vol. II.

ἀσεβές ἐστιν τὰς βιωτικὰς φροντίδας ἀναδέξασθαι καταλείψαντα ποιεῖν ὃ ἐκελεύσθης· οὕτως ἑκάστῳ λαϊκῷ ἁμαρτία ἐστίν, ἐὰν μὴ ἀλλήλοις καὶ ἐν ταῖς βιωτικαῖς χρείαις παρίστανται. Bei einem katholischen Schriftsteller finden wir λαϊκός von den christlichen Verhältnissen jetzt noch nicht gebraucht, und eben so wenig das entsprechende κληρικός und κλῆρος. Wohl aber setzte sich zur Bezeichnung der Gemeindebeamten der Terminus Ordo im Abendlande schon früh fest,*) dem gegenüber dann die Gemeinde Plebs heißt. Diese Bezeichnung ist von der damals im römischen Reiche bestehenden Municipalverfassung entlehnt.**) In dieser war der Name Ordo die technische Benennung des in den Provinzialstädten die Communal-Angelegenheiten verwaltenden Senats, des Collegiums der Decuriones, im Unterschiede von welchem die übrige Gemeinde Plebs genannt wurde Und so war auch bei den Römern das Wort ordinare der solenne Ausdruck für die Bestellung zu bürgerlichen öffentlichen Aemtern. Von der Vorstellung von einem besonderen klerikalen Priesterthum zeigt sich jetzt noch keine Spur;***) dagegen ist man noch von der urchristlichen (vgl. 1 Petr. 2, 5. 9. Offb. 1, 6. vgl. Röm. 5, 2. Eph. 2, 18. C. 3, 12) Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums durchdrungen. S. Ignat. ad Philadelph. c. 9. Justin. Mart. Dial. c. Tryph. cp. 116, Iren. adv. haer. IV, 8, 3.

Mit der angegebenen Veränderung des Amtscharakters der christlichen Beamten und ihrer Stellung in der Gemeinde konnte natürlich das Verhältniß derselben zu den übrigen Gemeindegliedern, den nachmals sogenannten Laien, nicht auf dem alten Fuß fortbestehen. Das eine Glied des Verhältnisses war ja ein ganz anderes geworden, die Basis des Verhältnisses hatte sich ja durchaus verändert, — sie war nicht mehr die Gemeinde, sondern die Kirche. Die hieraus folgenden Veränderungen jenes Verhältnisses mußten der Natur der Sache nach Beschränkungen der Rechte der Laien sein und Steigerungen ihrer Abhängigkeit vom Klerus.

Die Verfassung der Christengemeinden war in der apostolischen

*) S. darüber Anfänge, S. 154 f.

**) Dieß stellt Ritschl in Abrede: Altk. Kirche, 2. A., S. 392 ff.

***) Die Spuren, die man entdeckt haben will, halten durchaus nicht Stand. Es sind in den Testam. XII. Patriarch., Test. Levi, §. 8. (p. 164 bei Grabe in Spicileg. Tom. I.) und Polykrat. v. Ephes. bei Euseb. V, 24. Ueber die erstere Stelle s. Ritschl, Altk. K., 2. A., S. 390.

Zeit im Wesentlichen — nämlich abgesehen von der persönlichen Einwirkung der Apostel auf dieselben, — eine demokratische; mit dem Beginn unsres Zeitabschnitts tritt uns dieselbe in einer ganz veränderten Gestalt entgegen. Statt einer demokratischen Gemeindeverfassung finden wir eine monarchische. Die Gemeinden regieren sich nicht mehr selbst, sondern sie werden von ihren Bischöfen regiert. Diese auffallende Erscheinung hat man geglaubt aus einer hierarchischen Tendenz der Bischöfe erklären zu müssen, die von vornherein es recht geflissentlich und nach einem wohlüberlegten Plane auf die Unterdrückung der Freiheit und der Rechte ihrer Gemeinden abgesehen gehabt hätten, — darauf, auf den Trümmern der Freiheit ihrer Gemeinden ihre eigene unumschränkte Herrschaft zu erbauen. Ein wunderlicher Anfang der Kirchengeschichte! Woher kam denn nun mit einem Male diese widerchristliche Herrschsucht in die Bischöfe? und zwar in alle! Wie ging es zu, daß so durchgängig in allen Orten grade die Bischöfe die schlechtesten Glieder ihrer Gemeinden waren? Ueberdieß tritt die Erscheinung viel zu früh ein, als daß sich durch jene Annahme auch nur ein täuschender Schein einer Erklärung derselben ergeben könnte. Die wahre Erklärung liegt aber auch unmittelbar vor. Jene Erscheinung war die nothwendige Folge der Stiftung der Kirche. Die Verfassung der einzelnen Gemeinden konnte keine demokratische mehr bleiben, sobald sie sich unter einander zu einer Kirche verbanden. Eben damit gab jede einzelne Gemeinde ihre Autonomie auf und unterwarf sich gemeinschaftlich mit allen übrigen einer höheren, über ihnen allen stehenden Auctorität, der Auctorität der Kirche. Diese ihre Auctorität übte nun die Kirche in jeder einzelnen Gemeinde durch den Bischof, als ihren allein legitimen Repräsentanten, aus. So war denn natürlich die Form der Gemeinderegierung die monarchische geworden. Aber eine beschränkt monarchische; denn die Willkür des einzelnen Bischofs hatte ihre verfassungsmäßige Beschränkung in dem gesammten bischöflichen Collegium.

Indeß anfänglich war diese monarchische Verfassung doch immer noch von einer entschieden demokratischen Tendenz durchdrungen. Dem Bischof kam freilich allein eine allen gebietende, eine entscheidende Auctorität in der Gemeinde zu; aber eben dieser Bischof sollte nach der ursprünglichen Idee des Episkopats selbst das eigene Erzeugniß der Liebe und des Vertrauens seiner Gemeinde, der aus ihrer freien Wahl hervorgegangene treue Repräsentant ihres wahrsten eigenen christlichen Sinnes und Willens sein. Es war also natür-

lich, daß er sich selbst in der innigsten Verbundenheit mit seiner Gemeinde fühlte, und ungeachtet seiner von ihr unabhängigen Auctorität doch in der engsten Vertraulichkeit mit ihr lebte und handelte, sie in allem mit zu Rathe zog, was er in ihren Angelegenheiten beschloß und unternahm. Offenbar in dieser Weise wird in den ignatianischen Briefen das Verhältniß des Bischofs zur Gemeinde geschildert. Hier wo auf der einen Seite das autokratische Ansehn der Bischöfe so ganz auf die Spitze getrieben ist, wird auf der andern Seite wieder eine Innigkeit und Vertraulichkeit ihres Verhältnisses zu ihren Gemeinden vorausgesetzt, die in der That nicht größer gedacht werden kann. Der Bischof wird hier als in der durchgreifendsten *moralischen* [*?] Abhängigkeit von seiner Gemeinde autokratisch in ihr schaltend dargestellt. Dieß Verhältniß läßt sich nicht treffender characterisiren als mit den Worten des Ignatius ad Ephes. cp. 5, wo er die Ephesier als ἐγκεκραμένοι τῷ ἐπισκόπῳ beschreibt, nach der Analogie des Verhältnisses der Kirche zu Christo und Christi zum Vater.

Dieser demokratische Charakter der monarchischen bischöflichen Gemeindeverfassung konnte indeß freilich nicht von langem Bestande sein und auch schon von vornherein kaum irgendwo zu reiner Durchführung kommen. Selbst dann nicht, wenn — was sich doch nicht annehmen läßt — auf Seiten der Bischöfe gar keine Neigung vorhanden gewesen wäre, die Gemeinden zu beherrschen. Jenes Verhältniß setzte ja einen sehr bedeutenden Grad christlicher Lauterkeit und Gefördertheit voraus, — einen Stand der Dinge, bei welchem die Gemeinde wirklich einen liebevoll in sich einigen Gesammtwillen hatte, und zwar einen geheiligten, mit dem Sinn und Willen des Herrn selbst aufrichtig einverstandenen. Gemeinden dieser Art waren gewiß auch bei der Stiftung des Episkopats schon sehr seltene Ausnahmen; in der zweiten Generation der Christen aber, seitdem ein großer Theil der Christen es schon durch die natürliche Geburt war, mußten sie ganz aus der Wirklichkeit verschwinden. Da mußte sich nun aber auch das Verhältniß der Bischöfe zu ihren Gemeinden ändern; und zwar grade dann am entschiedensten, wenn jene fromme und erleuchtete Männer waren. Der Bischof konnte und durfte jetzt nicht mehr durchgängig im Sinne seiner Gemeinde handeln; er mußte jetzt mehr und mehr der Gemeinde *gegenüber* treten, statt *inmitten* derselben stehn zu können; er verhielt sich jetzt immer mehr *so* zu ihr, wie das Gesetz zu *dem* Menschen sich verhält, in welchem

die Gesinnung unlauter und unkräftig ist.*) (Cyprian ist dazu ein sprechender Commentar.) Dazu kommt: verschlechterte Gemeinden mußten auch verschlechterte Bischöfe und überhaupt Kleriker aus ihrem Schooß erzeugen; Gemeinden, die einer durchgreifend monarchischen Regierung benöthigt waren, mußten gar bald Bischöfe hervorbringen, die entschieden gestimmt waren, einen strengen Despotismus über sie auszuüben: und so kam nun auch noch in einem großen Theil der Bischöfe eine wirkliche, bewußte Tendenz, die Freiheiten der Gemeinden zu unterdrücken, hinzu. Frühe Klagen über den Uebermuth und den Despotismus der Bischöfe. 3 Joh. 9. Hermas, Pastor, L. I, Vis. 3, cp. 9.**)

---

*) Vgl. Möhler, Einheit d. Kirche, S. 218—221.

**) Aus späterer Zeit vgl. Origenes, Hom. 11 in Exod., §. 6, p. 171., (Vol. II. Rue.) Quis autem hodie eorum, qui populis praesunt, non dico si jam aliqua ei a Deo revelata sunt, sed in legis scientia aliquid meriti habet, consilium dignatur inferioris saltem sacerdotis accipere? nedum dixerim, laici vel gentilis." Die andere Stelle ist: Series Commentarior. in Matth. §. 61. p. 878 sq. Vol. III. R.: „Peccat autem in Deum quicunque Episcopus, qui non quasi conservis servus ministrat, sed quasi Dominus. Et non oportet percutere conservos, sed „corripere inquietos, consolari pusillanimes, sustinere infirmos, et patientes esse ad omnes," quoniam „servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia docentem eos, qui resistunt." Vgl. §. 62, p. 880: Et percutiens manducat et bibit cum ebriosis. occasione obsequii ecclesiastici; et non esurientes suscipit, sed epulatur cum ebriosis et multis hujusmodi, quibus ecclesiastica cura commissa est: quibus veniet Dominus faciens consummationem eorum in die, qua nesciunt, et hora, qua non putant, et dividet eos, qui non timuerunt eum: qui potens est, animam et corpus perdere in gehennam. Und daß in diesen Stellen die Sache mit den percussionibus nicht etwa bloß ein metaphorischer Ausdruck ist, sieht man aus einem andern hierher gehörigen Zeugniß, nämlich Can. App. 28. „Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον τύπτοντα πιστοὺς ἁμαρτάνοντας, ἢ ἀπίστους ἀδικήσαντας, καὶ διὰ τῶν τοιούτων φοβεῖν ἐθέλοντα, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν· οὐδαμοῦ γὰρ ἡμᾶς ὁ κύριος ταῦτα ἐδίδαξε· τουναντίον δὲ αὐτὸς τυπτόμενος, οὐκ ἀντέτυπτε, λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει."

Die Vorlesungen „über Geschichte der christlichen Kirche als solche", fügen hinzu: „Ein so roher Despotismus der Bischöfe war nun allerdings wohl nicht der gewöhnliche Fall; allein eine sehr bedeutende Beschränkung der kirchlichen Rechte der Laien trat doch während des Verlaufs unserer Periode in Folge der Einführung der monarchischen bischöflichen Verfassung durchgängig in allen Gemeinden ein. Wir haben dieselbe jetzt näher ihrer Beschaffenheit nach kennen zu lernen. Im Wesentlichen bezog sie sich auf folgende Puncte: 1) auf die Lehrfreiheit, 2) auf die Theilnahme an der Verwaltung der Gemeindeangelegen-

Die Beschränkung der Rechte der Laien zeigt sich am auffallendsten in dem Aufhören der allgemeinen Lehrfreiheit. Zu allernächst in diesem Punkte mußte mit der Gründung einer Kirche unmittelbar eine durchgreifende Aenderung eintreten. Von vornherein durfte in den Gemeindeversammlungen Jeder, der dazu den Beruf fühlte, aussprechen, was er zur allgemeinen Erbauung beizutragen vermochte: 1 Cor. 14, 23—36. Jac 3, 1 ff. Mit alleiniger Ausnahme der Frauen, die nicht öffentlich lehrend in der Gemeinde auftreten sollten: 1 Cor. 14, 33—36. 1 Tim. 2, 11—15. Vgl. auch 1 Cor. 11, 5.*) Dieß konnte nicht so bleiben, nachdem einmal eine Kirche da war. Die Einheit der Lehre war ein Zweck, den sie sich nothwendig setzen mußte. Ueberdieß war ja die Kirche grade mit zu dem Zweck gestiftet worden, um die reine apostolische Lehre gegen eine Depravation durch häretische Meinungen und die Zersplitterung in eine unendliche Vielheit von einseitigen Auffassungsweisen zu sichern. Einheit der Lehre aber war nur dann erreichbar, wenn die ausdrückliche Autorisation von Seiten der Kirche zur Bedingung der Lehrberechtigung gemacht wurde. Die Ertheilung einer solchen Autorisation konnte aber selbstredend nicht den einzelnen Gemeinden überlassen werden; sondern die Kirche selbst mußte sie sich allein vorbehalten; d. h. sie mußte die Freiheit öffentlich vor der Gemeinde zu lehren ausschließend auf diejenigen Personen beschränken, welche sie selbst unter ihrer Autorisation als Kirchendiener in den Gemeinden bestellt hatte, d. i. auf die Kleriker.**) Deßhalb sollten aber die Laien nicht etwa den Klerikern gegenüber in die Stellung von Idioten verwiesen werden. Daß alle wahren Christen von Gott gelehrte seien, darüber hielt man jetzt noch streng fest. Siehe z. B. Ignat., ad Ephes. cp. 3. 9. 14. Daher konnte es sehr wohl ohne Verletzung des allgemeinen Grundsatzes geschehen, daß Laien, die durch Schriftkenntniß und Lehrgabe ausgezeichnet waren,

---

heiten, und 3) auf den Antheil an den Wahlen der Kleriker. Die hierdurch entstehende Abhängigkeit der Laien von den Klerikern wurde noch vermehrt 4) durch die Bildung der ersten Anfänge der Gerichtsbarkeit der Bischöfe. Dagegen blieben in einem 5. Punkte die Kleriker jetzt noch von den Laien abhängig, nämlich in Ansehung ihrer äußeren Subsistenz."

*) Vgl. Anfänge S. 156—158.

**) Tertull. de baptism. cp. 17: Alioquin etiam laicis jus est (quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest) nisi episcopi jam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes. Domini sermo non debet abscondi ab ullo.

unter der ausdrücklichen Autorisation ihres Bischofs öffentliche Lehrvorträge in der Gemeinde halten konnten. Dieß geschah sogar noch im 3. Jahrh., und zwar auf ausdrückliche Veranlassung und Aufforderung von Bischöfen. So lehrte namentlich Origenes noch als Laie während seines Aufenthaltes in Palästina öffentlich in den dortigen Gemeinden auf die dringenden Bitten ihrer Bischöfe (Euseb. VI, 19.); und als der Bischof Demetrius von Alexandrien, höchlich ungehalten über diese dem ihm unliebsamen Manne angethane Auszeichnung, darüber bei seinen palästinensischen Collegen Beschwerde erhob, wußten diese sich gar wohl zu rechtfertigen durch die Berufung auf eine lange Reihe von ähnlichen Beispielen. Alle diese Laien aber lehrten nur unter der ausdrücklichen Autorisation des betreffenden Bischofs. Der Unterricht der Katechumenen wurde — und das auch noch in weit späterer Zeit — sehr häufig Laien übertragen, die dazu befähigt waren. Dieß steht gar nicht im Widerspruch mit dem obigen Grundsatz. Nur alles eigentlich *kirchliche* Lehren, nur die Verkündigung des Evangeliums *im Namen der Kirche* war den Laien — nämlich ohne specielle Autorisation — nicht gestattet; aber in ihrem eigenen Namen das Christenthum zu verkündigen und zu lehren, namentlich im häuslichen Kreise, ganz besonders aber im Felde der Missionsthätigkeit (wohin auch der Katechumenen-Unterricht gezählt wurde,) konnten die Laien ungehindert lehren; und die Geschichte zeigt, daß jetzt grade vorzugsweise die Laien durch Eifer in der Missionsthätigkeit sich auszeichneten. Speciell von der Unterweisung der Katechumenen spricht auch, dem Zusammenhange zufolge, die Stelle App Constitt. VIII, 32: *ὁ διδάσκων, εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνὸς, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ Θεοῦ.* (Vgl. III, 20.)

Auch die Theilnahme der Laien an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten mußte folgerichtig wegfallen mit der Einführung des Episcopats und der Gründung der Kirche. Gleichwohl zogen doch anfangs die Bischöfe selbst noch vielfach ihre Gemeinden mit zu Rathe bei wichtigeren Angelegenheiten, eben infolge der demokratischen Tendenzen, die zunächst noch fortwirkten im Zusammenhange der ursprünglichen Auffassung der Idee des Episkopats. Noch Cyprian konnte (Ep. 5, 4, Baluz. [* 14 Hart.]) schreiben: quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Und er handelte auch in der That diesem

Grundsatz gemäß. Vgl. auch Ep. 28, Bal., [34 Hart.] „non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa". Er kam aber nicht durch mit diesem Grundsatz; er mußte sich vielmehr bald durch seine eigene Erfahrung überzeugen, daß seine Gemeinde schon so viele unchristlichen Elemente in sich schloß, daß jener Grundsatz auf sie nicht mehr anwendbar war. Er sah sich in der späteren Zeit seiner Amtsführung genöthigt, weit autokratischer zu verfahren als es sein eigentlicher Wille war. Und so geschah es denn im Allgemeinen, daß die Theilnahme der Laien an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten immer unbedeutender wurde Derjenige Punkt, in welchem dieselbe noch am bedeutendsten blieb, war die Kirchenzucht (s. unten). Nur eine besondere Gattung von Gemeindegliedern erhielt sich einen erheblichen Einfluß auf die Gemeindeangelegenheiten, oder vielmehr sie wußte sich einen solchen erst jetzt zu verschaffen, nämlich diejenigen Christen, welche in den Christenverfolgungen wegen ihres Glaubens zur Rechenschaft gezogen, denselben standhaft bekannt hatten, gleichwohl aber mit dem Leben davon gekommen waren, die sogenannten Confessoren (*ὁμολογηταί*). Schon jetzt (denn s. Ep. Eccles. Viennens. et Lugdun. bei Euseb. V, 2.) genossen sie einer solchen Verehrung, daß wenn in der Verfolgung Abgefallene (lapsi) von ihnen zur Gemeinschaft zugelassen worden waren, man sich scheute, denselben die kirchliche Wiederaufnahme länger zu verweigern.

[Die Vorlesungen „über die Geschichte der christlichen Kirche als solche" fügen hier noch einen Abschnitt über die „Laienältesten der nordafrik. Kirche" hinzu. Aber schon die Vorlesungen selbst enthalten ein an einzelnen Stellen von Rothe hinzugefügtes ?, und die in jenen Vorlesungen verwertheten Stellen sind dann zum Theil in ganz verändertem Sinne besprochen: A n f ä n g e S. 231—239. Die frühere Redaction, wonach „die in allen diesen Stellen vorkommenden Seniores offenbar wahre Laienältesten sind", bestimmt, bei dem immer stärkeren Zurücktreten des demokratischen Elements . . den Laien die Theilnahme an der Verwaltung zu garantiren" — hier mitzutheilen, liegt keine Veranlassung vor.]

Auch was d i e B e s t e l l u n g d e r G e m e i n d e b e a m t e n angeht, mußte natürlich die Gründung der Kirche eine radicale Veränderung mit sich bringen. So lange die Einzelgemeinden jede für sich bestanden und sich selbst regierten, setzten sie sich natürlich auch selbst ihre Beamten. Aber eben so natürlich fiel mit der Stiftung der Kirche zugleich mit ihrer Selbständigkeit auch diese ihre Berechtigung hinweg. Jetzt setzte ja die Kirche ihnen Beamte vor, die sie, mit

ihrer Auctorität bekleidet, in ihrem Namen regieren sollten, — zunächst die Bischöfe: wie hätte da den Gemeinden das Recht zustehen sollen, dieselben zu ernennen? Indeß deßhalb verloren doch die Gemeinden nicht sogleich von vornherein jeden Antheil an der Bestellung dieser Beamten. Die kirchlichen Beamten und namentlich die Bischöfe sollten ja dem ursprünglichen Begriff des Episcopats und des Klerikats überhaupt zufolge die wahren Repräsentanten ihrer Gemeinde sein, ihres vollen Vertrauens und ihrer Liebe genießen: zu diesem Ende mußte ja doch die Kirche der Gemeinde einen wesentlichen Antheil an ihrer Wahl überlassen. Freilich nicht auch an ihrer Bestellung; denn diese hing lediglich von der Auctorität der Kirche ab. Das Maaß dieses Antheils der Gemeinden an der Wahl ihrer Kleriker bestimmte sich nun im Verlauf der Zeit verschiedentlich, so zwar daß es je länger desto mehr abnahm. Gleichwohl gab es hier eine durch die Natur der Sache selbst gesetzte Gränze, über die hinaus dasselbe nicht abnehmen konnte, wenn es nicht überhaupt ganz verschwinden sollte. Es konnte nämlich die Gemeinde allerdings allen positiven Antheil an den Wahlen der Kleriker verlieren, ja es lag in der Sache selbst, daß sie diesen in demselben Verhältniß verlieren mußte, in welchem die Intensität ihres christlichen Lebens und damit zugleich ihre innere Einigkeit abnahm; allein einen negativen Antheil mußte sie wenigstens behalten, wenn die ursprüngliche Anschauung von dem Verhältniß der Kirchenbeamten zu ihr nicht gänzlich aufgegeben werden sollte, — wenigstens ihre Zustimmung mußte durchaus eine unerläßliche Bedingung einer gültigen klerikalischen Wahl bleiben.

Demgemäß sind nun auch die termini technici zur Bezeichnung des Antheils der Gemeinde an der Wahl der Bischöfe gewählt, deren man sich schon jetzt bediente: die Ausdrücke suffragium und testimonium.*) Der Ausdruck suffragium plebis findet sich namentlich bei Cyprian sehr häufig. So Ep. 68, Bal.

---

*) Auch von dem Antheil des Volks an den Wahlen der den Bischöfen untergeordneten Kleriker werden diese Ausdrücke gebraucht. So schreibt Cyprian mit Beziehung auf die Ordination des Confessors Aurelius zum Lector, Ep. 33, Bal. [38 Hart.] „sed expectanda non sunt testimonia humana, cum praecedunt divina suffragia.“ Desgleichen Ep. 34, Bal. [39 Hart.] von der Ernennung des Confessors Celerinus zum Lector: „Celerinum — — clero nostro non humana suffragatione, sed divina dignatione conjunctum.“ und „hunc ad nos — — cum tanta Domini dignatione venientem, testimonio et miraculo ejus ipsius qui se persecutus fuerat, illustrem,“ etc.

[67 Hart.] „quae omnium suffragio et judicio sit examinata“ und „de universae fraternitatis suffragio“), Ep. 57 Bal. [60 Hart.] („Factus est autem Cornelius Episcopus de — — plebis, quae tunc affuit, suffragio.“), und Ep. 55, Bal. [59 Hart.] „post populi suffragium“ — und nachher: „quando populi universi suffragio in pace deligitur.“) Und so auch bei Optat. Milevit de schism. Donat. L. I: „suffragio totius populi Caecilianus eligitur.“ Desgleichen kommt der Ausdruck testimonium in diesem Sinne vor. Schon bei Tertull. Apologetic. 39 („honorem istum non pretio, sed testimonio adepti.“), und bei Cypr. Ep· 68 Bal [67 Hart.] („et dignus atque idoneus publico judicio ac testimonio comprobetur.“). Der Ausdruck judicium dagegen wird nicht von dem Antheil der Gemeinde an den Bischofswahlen gebraucht, sondern ist der terminus technicus zur Bezeichnung des den Bischöfen eigenthümlich zukommenden Antheils an den Bischofswahlen.*)

Mit der Zustimmung der Gemeinde wurde zugleich die des übrigen Klerus erfordert. Zur Bezeichnung seines Antheils an der Bischofswahl bediente man sich gleichfalls des Ausdrucks testimonium. So Cyprian, Ep. 52 Bal. [55 Hart.] von dem Röm. Bischof Cornelius: Factus est autem Cornelius Episcopus — — de Clericorum paene omnium testimonio, de plebis, quae tunc affuit suffragio“ etc.). Die App. Constitt. a. a. O. verordnen ausdrücklich, den Klerus zugleich mit zu befragen wegen des in die Wahl genommenen Kandidaten des Episkopats: „συνελθὼν ὁ λαὸς ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ“ — „ἐρωτάτω πρεσβυτέριον καὶ τὸν λαόν“.) Es scheint übrigens nicht, daß der Klerus für sich allein stimmte; vielmehr stimmte er wohl mit der Gemeinde zusammen und sein Einfluß auf die Bischofswahlen scheint, überdieß in unserm Zeitraum bei weitem unbedeutender gewesen zu sein als der der Gemeinden. Denn der Kleriker wird in den Berichten über den Hergang von Bischofswahlen jetzt verhältnißmäßig nur sehr selten gedacht; namentlich von Cyprian. Besonders ist es bemerkenswerth, daß er in der Hauptstelle Ep. 68 [67]. die Zuziehung der Kleriker ganz mit Stillschweigen übergeht.

Und wenigstens in Ansehung der Wahl der Bischöfe gilt dieß auch noch für geraume Zeit unbedingt. Daß bei der Bestellung der Bischöfe auch durch die Apostel selbst diese Zustimmung der Gemeinde erfordert worden sei, bezeugt schon Clemens von Rom, Ep. I. ad Corinth. cp. 44. [*?] Den ihr gebührenden Antheil an den Bischofswahlen konnte die Gemeinde nun auf eine doppelte Weise ausüben. Entweder sie konnte einen Kandidaten (oder auch mehrere) für das erledigte Bisthum vorschlagen, — oder sie konnte die ihr vorgeschlagenen Kandidaten, falls sie gerechte Einwendungen gegen dieselben zu erheben wußte, ablehnen.**) Anfänglich mochten sich die Gemeinden

*) Bei Cyprian. Ep. 68, Bal. [67 Hart.] „ut dignus atque idoneus publico judicio ac testimonio comprobetur“, — und bald nachher: „quae omnium suffragio et judicio sit examinata“) steht judicium nur scheinbar von der Gemeinde.

**) Cyprian, Ep. 68 [67] gibt beide Weisen an: Quando ipsa (nämlich plebs) maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi.

wohl am häufigsten der ersteren Modalität bedienen, — so lange sie noch in sich selbst so viel Intensität des christlichen Lebens besaßen, um einen wirklich positiven Einfluß auf die Bischofswahlen auszuüben; später als dies immer mehr aufhörte, mag die zweite Modalität die gewöhnlichere geworden sein, — und das wohl schon in unserem Zeitabschnitt. Die eigentliche Wahl und die Bestellung der Bischöfe kam nun aber jetzt, wie schon gesagt wurde, der Kirche zu, und sie übte sie durch ihr ordnungsmäßiges Organ, die Bischöfe aus. Nämlich durch die Bischöfe, nie durch einen einzelnen Bischof; denn der einzelne Bischof war wohl der Repräsentant der Kirche, aber nur innerhalb des Bereichs seiner besonderen Gemeinde. (So schon bei Clem. Rom 1. c.: ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν.) Nachdem sich kirchliche Provinzen gebildet hatten, war der Kreis bestimmt gezogen, welchem die Bischöfe angehören mußten, denen die Leitung einer solchen Bischofswahl zukam; und die eigentliche Direction der ganzen Angelegenheit gebührte jetzt augenscheinlich dem Metropoliten. Er vollzog dann auch die Ordination der Neugewählten zum Bischof. Für seine Person allein durfte aber gewiß schon von Anfang an auch der Metropolit keine Bischofswahl vornehmen. Es durfte der Schein nicht entstehen können als handle er vermöge einer ihm persönlich zugehörigen Machtvollkommenheit, überhaupt anders als im Namen des Gesammt-Episkopats. Sodann mußte ja der Act der Ordination und der Wahl des neuen Bischofs gültig bezeugt sein, und dazu reichte der einzelne Metropolit nicht hin. Endlich lag es vor Augen, welchen gefährlichen Mißbrauch der Metropolit von seinem Einfluß auf die Bischofswahlen machen konnte, wenn er sie ganz allein leitete; dem mußte vorgebeugt werden. Daher die Ordnung — die wahrscheinlich wohl schon jetzt aufkam —, daß die Wahl und die Ordination der Bischöfe von 3, wenigstens von 2 Bischöfen, mit Einschluß der Metropoliten, und zwar aus derselben kirchlichen Provinz vorgenommen werden solle. In Ansehung der Ernennung der Presbyter und der Diakonen (der Kleriker der niederen Grade ganz zu geschweigen) war es zwar auch jetzt noch Grundsatz vieler Bischöfe, sehr entschieden namentlich noch Cyprians, bei ihr den Rath ihrer Gemeinde und besonders auch ihres Clerus mit hinzuzuziehen; das Recht aber, diese Kleriker zu ernennen und zu ordiniren stand ausschließend dem Bischof zu, und zwar jedem Bischof nur für seine eigene Gemeinde.

Die Abhängigkeit von den Klerikern und namentlich den Bischö-

fen, in welche so die Laien mehr und mehr geriethen, noch zu vergrößern, trug endlich nicht wenig die Entstehung der bischöflichen Gerichtsbarkeit bei, deren Anfänge höchstwahrscheinlich schon in diese Zeit fallen. Der erste Ansatz zu derselben hatte sich ja schon im apostolischen Zeitalter selbst gebildet, — ganz eigentlich aus dem ursprünglich so lebendigen Bewußtsein um das enge brüderliche Verhältniß der Christen unter einander heraus. Bei ihm mußte es überhaupt schon als ein ungeziemender Mißstand erscheinen, wenn unter den Christen Rechtsstreitigkeiten sich entspannen; wenn aber vollends solche Rechtshändel vor ein nicht christliches Forum, vor das ordentliche bürgerliche Gericht gebracht wurden, und wenn die Gemeinde dieß ihren Mitgliedern gestattete: so mußte man darin ein Symptom von einer traurigen Abschwächung und Trübung des Gemeindelebens erblicken. Es stand nämlich auch nach dem damals im römischen Reich geltenden bürgerlichen Recht noch ein andrer Weg offen, um Rechtsstreitigkeiten zur Entscheidung zu bringen, nämlich der des Compromisses der streitenden Parteien auf einen arbiter. Es schien daher ganz natürlich, daß die Christen bei den Rechtshändeln, die sie unter einander hatten, von den heidnischen Gerichtshöfen gänzlich Umgang nahmen, und dieselben vielmehr innerhalb ihrer Gemeinde selbst durch Schiedsrichter aus ihrer Mitte schlichten liessen. Ja es lag dieß um so näher, da auch in den jüdischen Gemeinden außerhalb Palästinas dieselbe Uebung herrschte. S. Joseph. Archaeol. XIV, cp. 10, §. 17. Dazu kam nun vornehmlich noch, daß der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 1—7, es ausdrücklich als unchristlich getadelt hatte, wenn Christen ihre Streitsachen vor ein heidnisches Gericht brächten und nicht brüderlich unter einander schlichteten. Unter diesen Umständen dürfen wir wohl annehmen, daß die Christengemeinden von vornherein es ihren Mitgliedern geradezu zur Pflicht gemacht haben werden, ihre Rechtshändel durchaus innerhalb der Gemeinde selbst durch christliche Schiedsrichter brüderlich entscheiden und ausgleichen zu lassen. Hiermit bildete sich in der Gemeinde ein bürgerliches Forum. Es konnte nun nicht fehlen, daß dieses sehr bald vorzugsweise an die Gemeindebeamten kam. Denn es lag in der Natur der Sache, daß die streitenden Parteien häufig die Gemeindebeamten zu Schiedsrichtern aufriefen, als diejenigen, die ein besonders allgemeines Vertrauen genossen und zu solchem Geschäft am geeignetsten erschienen. Und auch in den Fällen, wo die Parteien sich etwa nicht über einen Schiedsrichter einigen konnten, gelangte die Sache

an die Gemeinde, d. h. eben an das Presbyterium. Auf diese Weise mußte sich denn gar bald die Observanz bilden, die in der Gemeinde vorkommenden Rechtsstreitigkeiten zur schiedsrichterlichen Entscheidung an die Presbyter zu bringen.

Die Entstehung der Kirche hob diese Observanz keineswegs auf; aber sie hatte eine Modification derselben zur Folge. Die Gründe, die Rechtshändel der Christen nicht vor das bürgerliche Forum zu bringen, dauerten fort. Wie lebendig man die Unschicklichkeit, sich in solchen Fällen an einen heidnischen Gerichtshof zu wenden, noch in späterer Zeit empfand, zeigt recht deutlich die Stelle der App. Constitt., II, cp. 45. 46. vgl. auch cp. 49. Es kamen aber überdieß noch neue Gründe hinzu, um die Christen von einem solchen Verfahren abzuhalten. Bei der feindseligen Stellung, welche der heidnische Staat bald gegen die Christen annahm, wäre diesen das Processiren vor den heidnischen Gerichten überaus gefährlich gewesen, zumal in den Zeiten der Verfolgung. Sie verabscheuten es aber auch noch insbesondere deßhalb, weil das damalige Gerichtsverfahren mit mancherlei ursprünglich religiösen Formalitäten verknüpft war, deren Vollziehung sie als eine indirecte Theilnahme an der Idololatrie betrachteten. Die Kirche entdeckte aber ihrerseits bald zwei neue Gesichtspunkte, unter denen die Rechtshändel der Christen unter einander als ganz bestimmt vor ihr Forum gehörig erschienen. Auf der einen Seite nämlich glaubte sie in allen den Fällen, wo die Christen unter einander im Rechtsstreit lagen, für die brüderliche Aussöhnung der verfeindeten Partheien Sorge tragen zu müssen, und dieß um so mehr, da sie, bevor nicht eine solche erfolgt war, dieselben nicht zur Eucharistie zulassen durfte. Sie glaubte also schon, um sich der brüderlichen Aussöhnung der mit einander processirenden Christen zu versichern, ihre Processe vor ihr Forum fordern zu müssen. (S. App. Constitt. II, 47.) Auf der anderen Seite aber betrachtete sie die Rechtsstreitigkeiten in der Gemeinde zugleich als einen Gegenstand auf welchen die Kirchenzucht Anwendung leide. Sie glaubte, diejenigen, welche ihren Brüdern Anlaß zu gerechten Klagen geben, welche sie an ihrem Eigenthum verkürzten, in ihren Rechten kränkten u. s. w., so wie diejenigen, welche sich bei Differenzen, die zwischen ihnen und ihren Brüdern entstanden waren, weigerten, sich mit denselben auszusöhnen und gütlich zu verständigen, kirchendisciplinarischen Strafen unterwerfen zu müssen. Um dieses zu können, mußte sie aber wiederum verlangen, daß alle Rechtsstreitigkeiten der Christen unter

einander vor ihr Forum gebracht würden. (S. App. Constitt. II, 46. 48. 50.) Allein insofern trat allerdings mit der Entstehung der Kirche eine Veränderung in der Sache ein, daß das in Rede stehende Forum nicht mehr bei dem Presbyterium blieb, sondern, wie die ganze Gemeindeverwaltung überhaupt, an den Bischof überging. Wenn nun vollends, wie wir so eben sahen, diese Jurisdiction auch noch mit unter den Gesichtspunkt der Seelsorge und der Kirchendisciplin gezogen wurde: so mußte sie desto bestimmter als wesentlich dem Bischof von Amts= und Berufswegen zukommend erscheinen. So bildete sich denn die eigentliche Jurisdiction der Bischöfe. Die früheste Spur, die sich von derselben findet, fällt noch mitten in unsern Zeitabschnitt hinein. Es ist dieß eine Stelle der sogenannten Epist. Clementis Rom. ad Jacobum, cp. 5. Hier legt Petrus dem Clemens, den er so eben zu seinem Nachfolger bestellt hat, indem er ihm die Pflichten seines neuen bischöflichen Amts auseinandersetzt, es an's Herz, sich nicht mit der Schlichtung der Rechtsstreitigkeiten seiner Gemeindeglieder einzulassen, weil dieß sich für ihn nicht gezieme und mit seinem eigentlichen Berufe unvereinbar sei. Vielmehr sollen — heißt es cp. 10, — die Presbyter sich diesem Geschäft unterziehen. Man sieht es deutlich, als der Verfasser jene Stelle schrieb, mußten die Bischöfe mit der Ausübung einer Jurisdiction in bürgerlichen Angelegenheiten nicht wenig geplagt sein; auch ist es wohl klar, daß der ebjonitische Verfasser in einer bestimmten Opposition gegen die zu seiner Zeit in der katholischen Kirche gangbare entgegengesetzte Praxis seinem Bischof jene Warnung vorhält.

Was das **Verhältniß der einzelnen klerikalischen Ordnungen zu einander** betrifft, so war natürlich durch die Stiftung der Kirche eine grundwesentliche Veränderung desselben eingetreten. Zu den beiden bisherigen Ordnungen von Klerikern, den Presbytern und den Diakonen, war nun noch eine weitere hinzugekommen, und zwar diesen vorgeordnet worden, die Bischöfe. Dem Princip nach lag sofort von der Einführung des Episkopats an innerhalb des Bereichs der Einzelgemeinde die gesammte klerikalische Amtsgewalt ausschließend in dem Bischof, und die Presbyter und die Diakonen hatten ihm gegenüber keine selbständige Amtsgewalt mehr. S. Ignat. ad Smyrn. c. 8. ad Polycarp. c. 4 (*μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω*). Allein es währte doch längere Zeit bis

diese allerdings im Begriff der Sache liegenden Consequenzen auch zu thatsächlicher Vollziehung kamen, und auf eigentlich abschließende Weise kam es zu dieser während unsers ganzen Zeitabschnitts kaum. Von vornherein war das Verhältniß der Bischöfe zu den übrigen Klerikern, besonders den Presbytern, noch ein sehr nahes und beinahe collegialisches. Ganz natürlich infolge der ursprünglichen Fassung der Idee des Episkopats und der aus ihr abfließenden starken demokratischen Temperatur des monarchischen Characters der bischöflichen Gemeindeverfassung. Der Bischof war freilich auch in dieser ersten Zeit dem Recht nach schon der monarchische Regent seiner Gemeinde; aber er war sich damals noch gar wohl dessen bewußt, daß er diese monarchische Leitung eben nur deßhalb überkommen hatte, weil er, persönlich im Besitz des vollen Vertrauens seiner Gemeinde, wirklich der wahre Repräsentant (der alter ego) dieser war. Da mußte es ihm freilich als ganz natürlich (und in seinem eigenen Interesse gegründet) erscheinen, daß er so viel nur immer möglich nichts auf seine eigene Hand thun und ohne Mitzuziehung wie der Gemeinde selbst, so auch insbesondere seiner Mitkleriker, die ihm ja zunächst jene repräsentirten. Der Bischof zog also jetzt seine Presbyter collegialisch an sich heran, und betrachtete sie als seinen permanenten Senat. So erscheint namentlich in den Ignatianischen Briefen das Verhältniß zwischen dem Bischof und seinen Presbytern, — als ein Verhältniß der vollendetsten und lebendigsten Harmonie. Ungeachtet der so hoch gespannten Vorstellung von dem Bischof wird doch hier der Presbyter überall neben den Bischof gestellt. S. ad Ephes. c. 2. 4. 20. ad Magnesios c. 2. 6. 7. 13. ad Trallian. c. 2. 3. 7. 12. 13. ad Philadelphen. Ueberschrift und c. 4. 5. 7. 8. ad Smyrn. c. 8. 12. Polycarp. cp. 6. Und auch der Diakonen wird in mehreren dieser Stellen mit den ehrendsten Prädicaten gedacht. Ein so inniges wird nun das Verhältniß zwar schwerlich gar lange geblieben sein; allein seine anfängliche Art wirkte doch wahrscheinlich noch geraume Zeit lang nach, und der Wendepunkt, mit dem ein verändertes Verhältniß sich eigentlich gründsätzlich fixirte, trat erst ziemlich spät, frühstens hart gegen den Schluß unseres Zeitabschnitts hin, ein.

Neue klerikalische Aemter, einzelne von den ordinibus minoribus, mögen wohl theilweise schon während unseres Zeitabschnitts aufgekommen sein; allein ausdrücklich bezeugt finden wir sie zuerst in Documenten aus dem Anfange des folgenden.

Die so mächtige Bewegung, welche in unserm Zeitabschnitt durch das kirchliche Leben überhaupt hindurch ging, mußte auch nach den übrigen Seiten hin Veränderungen hervorbringen. Namentlich fingen auch alle übrigen Institute, die beim Beginn unseres Zeitabschnitts nur erst embryonisch angelegt waren, an, sich kräftig auszugestalten und in festen Formen zu consolidiren.

Es gilt dieß zunächst schon von der *Art und Form des Hinzutritts zum Christenthum und des Eintritts in die Kirche*. Der Hinzutritt zum Christenthum geschah von Anfang an dadurch, daß man sich taufen ließ. Von vornherein scheint eine bestimmte Vorbereitung der Taufe nicht vorangegangen zu sein, wenigstens keine längere und in bestimmten Formen verlaufende. Das mußte wohl anders werden mit der Organisation der Kirche. Schon daß die Taufe jetzt zugleich der Eintritt in ein geschlossenes Gemeinwesen war, brachte es mit sich, daß dieser Akt von bestimmteren Formen umgeben wurde. Aber es mußte für die Kirche auch von dem größten Interesse sein, sich dessen zu vergewissern bei den Uebertritten zu ihr, daß sie nur solche in ihren Schooß aufnehme, die in lauterer, aufrichtiger Gesinnung zu ihr kämen. Zumal bei der feindseligen Stellung des Staats zum Christenthum war ihr bei der Aufnahme der Proselyten Vorsicht doppelt nothwendig, um das Eindringen feindlich gesinnter Kundschafter und Verräther abzuhalten, — aber auch, um durch die möglichste Unanstößigkeit und Sittenreinheit ihrer Mitglieder sich gegen die Verläumdungen, mit denen man sie jetzt angriff, factisch zu rechtfertigen. Auch mochte wohl frühzeitig hier und da der Fall eintreten, daß die Christengemeinden sich durch falsche Brüder hintergangen sahen, die durch den Uebertritt zum Christenthum nur ihre Wohlthätigkeit hatten mißbrauchen wollen. (Man denke nur an den Peregrinus bei Lucian.) Man mußte also auf Maßregeln gegen diese Mißstände denken. Da bot sich denn am allernächsten die an, daß man diejenigen, welche die Taufe begehrten, vor der Gewährung ihres Wunsches einer Prüfung unterwarf, sie ein Noviziat bestehen ließ, welches zugleich zu einer Vorbereitung auf die Taufe benutzt werden konnte, kurz die Anordnung des *Katechumenats*. Einfach in dem angegebenen Bedürfniß hatte dieses seinen Ursprung.

Ueber den Zeitpunkt seines Ursprungs fehlen uns alle Zeugnisse.*)

---

*) Wofern nicht schon 1 Tim. 5, 22 sich eine solche Spur findet. Diese dunkle Stelle würde sich nämlich einfach aufhellen, wenn man das χεῖρας ταχέως μηδενὶ

Die ersten ziemlich deutlichen Spuren desselben finden wir in der katholischen Kirche zuerst bei Justin. d. M. [*apol. I, 61]; und Irenäus [*adv. h. IV, 23, 19]: mit Namen finden wir es sogar zuerst bei Tertull. genannt. [*de cor. mil. 2; de poen. 6; de praescr. h. 41. Bei Tert. audientes, auditores, novitioli]. Aber das Institut ist ohne Frage weit älter, zumal wir es schon bei den Ebjoniten (Clem. Rom. Epist. ad Jacob. 13. 15) und den Marcioniten antreffen; und wir werden wohl nicht irren, wenn wir seine Entstehung bis in die Epoche der eigentlichen Kirche selbst zurückdatiren.*)

Der Katechumenat war ein eigentlicher Noviziat. Die Katechumenen wurden bereits als Christen betrachtet, nicht mehr als Juden oder Heiden; der Katechumenat sollte nicht sowohl ein Vorbereitungsstand sein, als ein Probestand, — wie denn auch der Zweck und die Wirkung der Taufe sehr frühzeitig nicht sowohl in das Christwerden als vielmehr in die Erlangung der Vergebung der vorher begangenen Sünden gesetzt wurde. Die procrastinatio baptismi. Daß die Aufnahme in den Katechumenat schon wirkliche Aufnahme in die Kirche sei, sprach diese auch ausdrücklich aus durch den mit ihr verbundenen solennen Act der Handauflegung.

Hiernach zog der Katechumenat unwillkürlich eine Folge nach sich, die gewiß gar nicht beabsichtigt worden war bei seiner Einrichtung. Es entstanden nämlich mit demselben plötzlich zwei verschiedene Grade im Christenthum. Bisher hatte man nur Ein Christenthum gekannt: jetzt gab es mit Einem Male ein doppeltes, das noch beschränkte der noch nicht Getauften und das volle der Getauften, der fideles, — ein exoterisches und ein esoterisches. Das einfache, schlichte Christenthum der fideles war mit Einem Male eine esoterische Religion geworden. Diese veränderte Sachlage mußte nun natürlich auch eine veränderte Ansicht von demjenigen im Christenthum nach sich ziehen, was die Esoteriker, die fideles, vor den Exoterikern, den Katechumenen, eben characteristisch voraus hatten, d. h. eine veränderte Ansicht von der Taufe und der Abendmahlsfeier. Diese beiden erschienen jetzt nothwendig als esoterische Handlungen und Weihen, als ebendasselbe im Christenthum, was in den heidnischen Religionen die Mysterien waren,

---

ἐπιτίθει, von der Handauflegung verstände, die bei der Aufnahme im Katechumenat statt fand. So allein schließen Vs. 24. 25 sich natürlich an.

*) Zum Folgenden meine Abhandlungen: **De disciplinae arcani, quae dicitur, in Ecclesia christiana origine. Heidelb. 1841.** [*Dazu der Art. Arcandisciplin von Rothe, in Herzogs R. E. I, 469].

als μυστήρια. So gab es denn mit dem Katechumenat unwillkürlich zugleich christliche Mysterien.*) Als solche finden wir denn auch die Taufe und die Abendmahlsfeier ausdrücklich benannt und beschrieben schon bei Justin, Tertull. und Clemens von Alexandrien, der Späteren gar nicht zu erwähnen. Indeß behandelte man von vornherein jene Handlungen durchaus nur dogmatisch als Mysterien, in keiner Weise auch schon liturgisch; niemandem wurde zur Zeit Justins und des Irenäus schon aus der Art und Weise der Begehung der Taufe und der Abendmahlsfeier ein Geheimniß gemacht.

) Nicht etwa sind diese aus der Sucht, den Heiden ihre Mysterien nachzuahmen herzuleiten. [? —. In den Vorlesungen über Geschichte des christlich kirchlichen Lebens: „Dieß ist gewiß die eigentliche, geschichtlich haltbare Ableitung der unläugbaren Thatsache: daß man vom 3. Jahrh. an (spätestens nämlich) in der katholischen Kirche anfing, die Feier der christlichen Sacramente als christliche Mysterien zu betrachten. Denn wenn man diese Thatsache in ihrem Ursprunge aus einer bloßen Nachahmungssucht ableiten will, die es nicht zulassen konnte, daß das Heidenthum etwas vor dem Christenthum voraus habe*): so verkennt man gewiß den Geist der christlichen Kirche, in welcher diese Ansicht sich ansetzte, sehr entschieden. Er ging auf nichts weniger hin, als auf die Uebertragung heidnischer Formen und Institutionen in die christliche Kirche. Aber nachdem sich ein Mal in dem Schooß der christlichen Kirche selbst, aus der Natur ihrer eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse heraus, die Idee christlicher Mysterien gebildet hatte: hielt man diese allerdings um desto lieber fest, als man sich natürlich dessen freute, den damals so viel geltenden heidnischen Mysterien gleichfalls christliche Mysterien entgegensetzen zu können, ja diese als die wesentlichen und ursprünglichen, jenen als den blos täuschenden, wesenlosen, nachgeäfften, wie wir ja oben schon Justin den Märtyrer dieß thun sahen. So wirkten jetzt gewiß auch noch andere Umstände mit, die ein Mal aufgegangene Idee christlicher Mysterien im Leben zu erhalten und zu befestigen, wie die Richtung der Alexandrinischen Schule auf ein esoterisches Christenthum überhaupt hin, — besonders aber wohl die sehr natürliche Aemulation der Katholiker welche die Gnostiker hervorriefen, indem sie größten Theils sich selbst grade in das Verhältniß zu jenen setzten, daß sie einen geheimen Orden von besonders Geweihten innerhalb ihrer großen öffentlichen Kirchengemeinschaft bilden wollten, — und eben auch nur dieß, weßhalb sie ihrerseits größtentheils gar nicht gewillt und geneigt waren, aus der äußeren Kirchengemeinschaft der Katholiker anszuscheiden.

---

*) Eine Ansicht die um so wichtiger erscheint, wenn man bedenkt, daß geschichtlich die Idee christlicher Mysterien gar nicht davon ausging, gewissen kirchlichen Handlungen die Form der Mysterien zu geben, — worin doch eine solche Uebertragung eben nur hätte bestehen können, — sondern zunächst nur davon, daß man dogmatisch den Begriff der Mysterien auf sie übertrug.

Dem ursprünglichen Zweck des Katechumenats gemäß war auch seine anfängliche Einrichtung beschaffen. Es fand eine möglichst genaue Beaufsichtigung der Proselyten statt, eine sorgfältige Erforschung ihrer Gesinnung und ihres ganzen moralischen Zustands überhaupt, und im Zusammenhange damit eine erziehende Einwirkung auf sie, auf ihre Sinne und ihre Verhaltungsweise, um sie so viel immer möglich in diejenige Verfassung zu versetzen, in welcher sie für die ihnen in der Taufe zugedachte göttliche Gnade wahrhaft empfänglich sein möchten. Eine Unterweisung der Katechumenen in der christlichen Lehre lag gar nicht im Gesichtspunkt des ursprünglichen Katechumenats, selbst abgesehen davon, daß man von vornherein von eigentlicher christlicher „Lehre" auch noch gar wenig besaß. Demzufolge machte man sich denn auch von Seiten der Kirche mit den Katechumenen so viel als möglich im gemeinen Leben zu schaffen, in die gottesdienstlichen Versammlungen aber führte man sie nicht ein. Dorthin gehörten offenbar Personen, über deren aufrichtige Gesinnung man sich erst Gewißheit verschaffen wollte, nicht in einer Zeit, da das Christsein ein todeswürdiges bürgerliches Verbrechen war und die Christen überall vor Spähern sich zu hüten hatten. Und was sollten die Katechumenen auch in diesen Versammlungen, da es bei ihnen auf eine Unterweisung in der christlichen Lehre gar nicht angetragen wurde, die Theilnahme an der Abendmahlsfeier ihnen noch nicht zustand, und die übrigen Christen, weil sie von der Redlichkeit ihrer Gesinnungen noch nicht genugsam versichert waren, sich ihnen noch nicht brüderlich gleichstellen wollten in voller Gemeinschaft des Gebets? Der Verkehr der Christen mit den Katechumenen war also jetzt ein reiner Privatverkehr, woher es denn auch kommt, daß sehr häufig Nichtkleriker sich an dem Geschäft der Beaufsichtigung und Erziehung der Katechumenen mitbetheiligten.

Indeß dieß änderte sich mit der Zeit, der Zweck des Katechumenats wurde erweitert und auch die Unterweisung in der christlichen Lehre ausdrücklich mit in denselben aufgenommen. Es liegt ja doch in der Sache selbst, daß ein solcher Unterricht auch für den ursprünglichen moralisch pädagogischen Zweck ein nicht unwichtiges Mittel werden konnte. Die Katechumenen werden auch gewiß selbst sich vielfach mit Fragen über die christliche Doctrin an ihre Pädagogen, die Katecheten, gewendet haben. Ueberdieß war nach und nach ein reichlicherer Fonds von kirchlicher Lehre angewachsen, und im Zusammenhange damit in der Kirche eine höhere Werthlegung auf die Kennt-

niß von ihr und auf die kirchliche Orthodoxie aufgekommen. (Mit der Aufnahme auch dieses weiteren Zwecks konnte denn auch der Name κατηχούμενοι erst in den Gang kommen.)

Diese Erweiterung des Zwecks unseres Instituts zog nun natürlich auch eine Veränderung der Einrichtung desselben nach sich. Denn war einmal die Unterweisung der Novizen in der christlichen Lehre ein wesentlicher Zweck des Katechumenats, so wäre es höchst zweckwidrig gewesen, wenn man die Katechumenen noch länger von den gottesdienstlichen Versammlungen zurückgehalten hätte, in denen sich ja für ihre religiöse Belehrung eine besonders günstige Gelegenheit darbot. Man führte sie also von nun an in die gottesdienstlichen Versammlungen ein. Tertullian weiß es schon nicht anders. Indeß wendete man hierbei doch eine Vorkehrung an, welche durch die Sorge der Christen für ihre Sicherheit geboten war. Man ließ sie nämlich nicht unmittelbar bei ihrer Anmeldung schon zu dem Gottesdienst mit zu, sondern erst nachdem man sich durch eine längere Zeit hindurch fortgesetzte private Beaufsichtigung von der Reinheit ihrer Absichten bereits einigermaßen vergewissert hatte. Und davon war dann die Folge, daß die Katechumenen sich in zwei verschiedene Classen sonderten, eine niedere oder bloße Privatklasse und eine höhere oder kirchliche. Aber auch für die Gestaltung des Cultus hatte jene neue Einrichtung eine tief eingreifende Folge. Wenn nämlich jetzt auch Katechumenen in den christlichen gottesdienstlichen Versammlungen mit erscheinen: sollten sie denn nun auch bei der Feier der Sacramente, namentlich des heiligen Abendmahls — denn bei der Taufe konnten sie ganz von selbst nicht leicht anwesend sein, — mit zugegen sein? Bisher hatte es sich ganz von selbst verstanden, daß sie von den sacramentlichen Feiern nichts zu sehen bekamen, da sie überhaupt vom Cultus fern blieben; sollte man sie nun jetzt Augenzeugen dieser Dinge sein lassen? Das schien denn doch sehr bedenklich. Denn einmal: wohnten sie der Feier der Sacramente mit bei, so wurden sie auf völlig unzweifelhafte Weise davon in Kenntniß gesetzt, wer alles der betreffenden Christengemeinde angehörte. Da man nun zu ihrer Aufrichtigkeit eben noch kein volles Vertrauen hegte, noch nicht über jeden Zweifel hinweg war, ob sie nicht vielleicht bloß die Christen auskundschaften wollten: so konnte man ihnen unmöglich solchergestalt die Gemeindeliste bloß legen. Und für's andere hatte die Anwesenheit bloßer Zuschauer bei den sacramentlichen Feiern, für die Theilhaber an denselben etwas Störendes, und auch für die Ka-

techumenen selbst konnte eine solche halbe Theilnahme an einer Feier wie namentlich die Abendmahlsfeier leicht Veranlassung zu verwirrenden Mißverständnissen werden. Alles sprach mithin dafür, die Katechumenen, die man zum Cultus zuließ, doch nicht auch die Feier der Taufe und des Abendmahls mit ansehen zu lassen, von denen sie ja auch bisher nie Zeugen gewesen waren. Beschloß man aber dieß, so mußten die sacramentlichen Feiern, und vor allem die Abendmahlsfeier geflissentlich vor ihnen verborgen werden, wozu es bis dahin gar keine Veranlassung gegeben hatte; man mußte bei dem Gottesdienste die Katechumenen vor ihrem Beginn entfernen, und consequenterweise denn auch vor ihnen alles verschweigen, was sich auf sie (d. h. immer nur auf die Art und Weise der Feier bei den Sacramenten) bezog. Dazu aber konnte man sich um so leichter entschließen, da man ja die in Rede stehenden Acte dogmatisch schon längst als Mysterien zu betrachten gewohnt war. Davon war es ja schon an sich die natürliche Consequenz, daß man sie auch liturgisch als solche behandelte, sie auch in die Form von Mysterien brachte und als Geheimfeiern beging. Und so geschah es nun auch.

Damit trat aber die von den Neueren so genannte Disciplina arcani in's Leben und die Trennung der beiden Missae im Gottesdienst. Der Zeitpunkt ihrer Entstehung kann mit ziemlicher Sicherheit zwischen die Jahre 170—180 gesetzt werden, da sie, als um das Jahr 177 Athenagoras seine Apologie schrieb, augenscheinlich schon bestand.

Die unmittelbare Vorbereitung der Katechumenen auf den Empfang der Taufe bestand nach Justin M., Apol. I, 61, in folgenden drei Stücken: 1) Fasten, 2) Gebet überhaupt und 3) Gebet insbesondere, Gebet um Vergebung für die im bisherigen Leben begangenen Sünden. Das Fasten, das hier ganz der Ansicht der alten Kirche entsprach, machte sich dabei ganz von selbst, da der gewöhnliche Tauftermin die Ostervigilie war, der ja ohnedieß das sogenannte Quadragesimalfasten voraufging. Die traditio symboli scheint jetzt noch nicht statt gefunden zu haben.

In Ansehung derjenigen Personen, welche im Schooß der christlichen Kirche geboren wurden, war es allem Anschein nach schon jetzt ein sehr häufiger Fall, daß sie bereits als Kinder getauft wurden. Der apostolische Ursprung der Kindertaufe läßt sich zwar ganz und gar nicht nachweisen, viemehr macht die Nichterwähnung der Kinder in Stellen wie Gal. 3, 28. u. 1 Cor. 12, 13. es höchst wahr-

scheinlich, daß Paulus dieselbe nicht kannte; allein nichts desto weniger mag sie doch wohl schon ziemlich früh in den Gang gekommen sein infolge der sich sehr zeitig befestigenden Vorstellung von der absoluten Nothwendigkeit der Taufe zur Erlangung der Sündenvergebung und der Seligkeit, welche die andere von einer mehr oder minder magischen Wirkungsweise derselben fast unvermeidlich nach sich zog. Die erste ausdrückliche Spur der Kindertaufe finden wir wohl bei Irenäus II, 22, 4. (Wenigstens hat hier die Erklärung des renascuntur von der Taufe oder mindestens mit von ihr, die höchste Wahrscheinlichkeit für sich.) Da wir aber sofort am Anfange des 3. Jahrh. die Praxis, die Kinder zu taufen, schon in vollem Zuge finden, namentlich in der alexandrinischen Kirche und in der nordafrikanischen: so müssen wir ihre Entstehung jedenfalls noch ein gutes Stück in unseren Zeitabschnitt hinein datiren.

Was die Ertheilung der Taufe angeht, so kam mit der Entstehung der Kirche das Recht, dieselbe zu gewähren, natürlich in jeder Gemeinde an den Bischof und ausschließend an ihn. So schon bei Ignatius, ad. Smyrn., cp. 8; und so blieb es nachmals fort und fort. In Ansehung ihrer Verrichtung aber theilten die Bischöfe ihre Befugniß jetzt höchst wahrscheinlich nicht nur mit den Presbytern, sondern selbst mit den Diakonen, (nach Tertull. de baptism. cp. 8. zu schließen), die im nächsten Zeitabschnitt an derselben keinen Antheil mehr hatten. Im Nothfalle durften natürlich auch Laien taufen. Doch scheint man die Frauen unter allen Umständen ausgeschlossen zu haben. Die von den Häretikern ertheilte Taufe dagegen wurde, wenigstens höchst wahrscheinlich, jetzt als ungültig betrachtet. Dieß war auch unter den damaligen Umständen ganz natürlich. Denn die anfänglichen Häresien, das ist vorzugsweise die gnostischen, waren in der That der Sache nach gar kein Christenthum (wie sie auch — mit wenigen Ausnahmen — gar nicht, gleich der späteren, aus der christlichen Kirche heraus sich gebildet hatten,) und man konnte deßhalb nicht leicht auf die Frage geführt werden, ob jene häretischen Einweihungen eine christliche Taufe seien oder nicht. Ein anderer Fall war es, als Häresieen entstanden, die mit ihren Abweichungen keineswegs wirklich das Gebiet des Christenthums verließen, und als dieß grade der herrschende Character der Häresieen wurde. Da erst erhob sich in der Kirche eine Differenz der Meinungen wegen der Gültigkeit der Ketzertaufe.

Anfänglich hatte man zu jeder beliebigen Zeit getauft, so oft

und sobald jemand die Taufe begehrte und zum Empfang derselben befähigt gefunden wurde. Mit der Einführung des Katechumenats trat erklärlicherweise hierin eine Veränderung ein. Denn nachdem einmal der Taufe eine regelmäßige Vorbereitung voranging, mußte es angemessen erscheinen, die gemeinschaftlich Vorbereiteten auch gemeinschaftlich zu taufen und bestimmte allgemeine Tauftermine anzuordnen. Anfänglich scheint man nur Einen jährlichen Tauftermin angesetzt zu haben, den, der sich aus inneren Gründen vor allen anderen empfehlen mußte, das Osterfest, wegen der wesentlichen Beziehung der Taufe zu dem Tode sowohl, als der Auferstehung des Erlösers: Röm. 6, 3 ff. Coloss. 2, 11. ff. Man wählte deshalb auch grade den Moment des Osterfestes, in welchem der Uebergang des Todes des Heilandes in seine Auferstehung gefeiert wurde, den Anbruch des Ostermorgens. (Vgl. Tertull. de baptism. cp. 11 u. 19.) Von diesem österlichen Tauftermin findet sich wohl schon bei Justin d. M. (Apol. I, 61, Vgl. auch cp. 65,) eine unverkennbare Spur. Vgl. auch Recogn. Clem., III, 67. VI, 15. Ein anderweiter Tauftermin kam jetzt noch nicht in Uebung. Natürlich bezogen sich alle solche Tauftermine nur auf die Taufe der Erwachsenen, und ebenso nicht auf außerordentliche Fälle der Noth.

Ursprünglich war die Taufhandlung sicher eine überaus einfache, wie die in der Apostel-Geschichte vorkommenden Beispiele dieß beweisen. An eine eigentlich so zu nennende liturgische Form war anfangs natürlich nicht zu denken. Die ganze Handlung bestand von vornherein gewiß nur in der Immersion (Justin. M., Apol. I, 61,) des Täuflings, bei der den Sinn der Handlung ausdrückende Worte gesprochen wurden, die der Natur der Sache zufolge frühzeitig certa solemnia werden mußten, d. h. eine Taufformel. Indeß scheint dieß doch noch während des apostolischen Zeitalters selbst einigermaßen sich geändert, und die erste Grundlage einer liturgischen Form der Taufhandlung sich angesetzt zu haben. In der Stelle 1 Petr. 3, 21 wird nämlich die Taufe bezeichnet als *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Die Taufhandlung erscheint also hier schon als eine stipulatio per interrogationem aufgefaßt, und man hat allen Grund zu der Annahme, daß dieselbe damals auch bereits unter die liturgische Form einer solchen in Frage und Antwort vollzogenen Stipulation gebracht war. Um so mehr, da diese Form der Grundtypus blieb auch bei der ganzen späteren Entwicklung der Taufli-

turgie, Dieselbe Ansicht von der Taufe als einer Stipulation des Täuflings mit Gott bei Justin. d. M, Apol. I, 61, cp. 65, — bei Tertull. und Cyprian, — ja selbst in den Clementin. Homilien IX, 19. vgl. praef. 1. Vollzogen wurde der Act dieses ἐπερώτημα durch die bejahende und zustimmende Beantwortung eines dem Täufling vorgelegten kurzen Bekenntnisses des Glaubens an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, welches wesentlich zugleich die Verpflichtung zum Dienst derselben in sich schloß, und jetzt wahrscheinlich noch in nichts weiterem bestand als der sogenannten Taufformel selbst.

Die weitere Ausbildung der Taufhandlung ging wieder von der Entstehung der Kirche aus. Der nächste Zuwachs den sie erhielt, war wahrscheinlich die Handauflegung*) nach erfolgtem Taufact selbst. In der apostolischen Zeit hatte, so viel wir wissen, bei der Taufe keine Handauflegung als wesentlich zu ihr gehörige Handlung statt gefunden; allein nicht selten war es doch vorgekommen, daß den Neugetauften, früher oder später nach ihrer Taufe, wenn sich Gelegenheit dazu fand, eine Handauflegung ertheilt wurde, durch welche ihnen die besonderen χαρίσματα mitgetheilt wurden. S: Ap. G. 8, 14—17. C. 19, 6 u. s. w. Vgl. auch Hebr. 6, 2. Die Mittheilung dieser Charismen durch die Handauflegung scheint eine eigenthümliche Prärogative der Apostel gewesen zu sein, wie besonders aus Ap. G. 8, 14 ff. erhellt. (Wenn sie gleich dieselbe auch ihren speciellen Delegaten mögen mitgetheilt haben. 1 Tim. 5, 22.) Als nun die Bischöfe in das Regierungsamt der Apostel eintraten als deren Nachfolger, fingen sie an, den Neugetauften eine solche Handauflegung zu ertheilen, und zwar als eine ihnen specifisch und ausschließend zustehende Amtshandlung. Ursprünglich werden sie diese ihre Handauflegung, was die Wirkung derselben angeht, gewiß nicht, der apostolischen gleichgesetzt, sondern sie als eine nur symbolische angesehen haben. An diese Handauflegung schloß sich, wie es scheint, sehr früh noch eine Salbung des Täuflings mit geweihtem Oel nämlich am Haupte, wahrscheinlich an der Stirn, an, als symbolische Darstellung der in der Taufe stattfindenden Mittheilung des heiligen Geistes. Sie ging der Handauflegung unmittelbar voran. Unmittelbar nach dieser Chrismation und in der engsten Verbindung mit ihr wurde dann auch noch die Stirn des Täuflings mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet. Es sollte dieß eine Symbolisirung der durch

---

*) Vgl. auch Ritschl, Altkathol. K., 2. A., S. 384 f.

die Taufe bewirkten Angehörigkeit des Täuflings an Gott sein, unter bestimmter Hinweisung auf den Tod des Erlösers als die letzte Ursache dieser Angehörigkeit, insbesondere die Bezeichnung des Christen als miles Christi und die Verwahrung desselben gegen alle Christo feindseligen Mächte. Diese Chrismation erwähnt allerdings von den katholischen Schriftstellern zuerst Tertullian; allein sie ist unzweifelhaft weit älter. Die frühsten Spuren derselben kommen bei den Marcosiern (Iren., I, 21, §. 4, den Ophiten (Orig. c. Cels. VI, 27,) und den Marcioniten (Tert. adv. Marc. I, 14.) vor, und in den Actis Thomae cp. 27, Gewiß hat sie aber die katholische Kirche nicht von den Häretikern entlehnt. Aus derselben Quelle floß auch noch ein zweiter Zusatz, nämlich eine zweite Stipulation. Mit der Entstehung der Kirche erhielt die Taufe zu ihrer ursprünglichen und wesentlichen Bedeutung noch eine weitere hinzu, sie wurde zugleich der Act der feierlichen Aufnahme in die christliche Kirche. Der Täufling trat also nicht bloß in ein neues Verhältniß zu Gott, sondern auch in ein bestimmtes Verhältniß zur christlichen Kirche. Es lag ihm also jetzt auch ein der Kirche zu leistendes Gelöbniß ob. Wenn es schon in der Natur der Sache selbst lag, daß jetzt ein solches Gelöbniß hinzukommen mußte: so mußte das Katechumenat noch ganz besonders mitwirken zu seiner Einführung. Es war ja ursprünglich wesentlich eine Anstalt, um die Gesinnung der die Aufnahme in die Kirche begehrenden zu prüfen; so war denn folgerichtig der natürliche Abschluß der Prüfung, daß man dem Novizen zur Besiegelung der von ihm gewonnenen vertrauensvollen Ueberzeugung noch ein feierliches Gelübde unverbrüchlicher Treue abnahm. Dieses der Kirche zu leistende Gelöbniß kam nun auch nachweislich schon in unserm Zeitabschnitt hinzu S. Justin. M., Apol. I, cp. 61, vgl. Tertull. de coron. mil. cp. 3. Es wurde von dem Bischof in öffentlicher gottesdienstlicher Versammlung dem Täufling abgenommen, und zwar nicht in unmittelbarem äußerem Zusammenhange mit der Taufhandlung, sondern schon einige Zeit vor dieser, als wesentlicher Schlußact des Katechumenats. [* ?]

Eine neue Reihe von weiteren Entwicklungen der Form der Vollziehung der Taufe schreiben sich von der neuen Wendung her, daß man die Taufe — in folge des Katechumenats und der der disciplina arcani — als ein Mysterium zu betrachten und nachher auch liturgisch zu behandeln anfing. Denn diese neue Betrachtungsweise, welche die Dignität derselben so sehr zu steigern schien, mußte den

liturgischen Trieb zur Ausbildung des Taufacts steigern, und ihm zugleich die bestimmte Richtung auf das Geheimnißvolle und das symbolisch Bedeutsame geben. Die größte Zahl der Neubildungen, die von diesem neuen Impulse ausgingen, scheinen erst dem Anfange des nächstfolgenden Zeitabschnitts anzugehören, wenigstens lassen sie sich erst in diesem ausdrücklich constatiren; Ein neuer Schößling dieses Triebes aber kommt bestimmt schon in unserm Zeitabschnitt zum Vorschein. Es ist dieß die Teufelsabsagung, ungeachtet wir sie allerdings zuerst bei Tertullian (de coron. mil. 3. 13. de idololatr. 18. de spectac. 4. 24.) erwähnt finden. War nämlich jener Trieb einmal erregt, so mußte er sich ja allerdings zu allernächst auf den Act des ἐπερώτημα des Täuflings werfen. Dieser forderte sehr unmittelbar zu einer weiteren liturgischen Fortbildung auf. Er hatte nämlich an und für sich zwei Seiten, eine negative und eine positive. Ebenso wie er ein Act der Hingabe an Gott zu seiner Angehörigkeit und Dienstbarkeit war: war er auch ein Act der Lossagung von dem bisherigen ungöttlichen, sündhaften heidnischen Leben und Wesen. Von diesen beiden Seiten war nun vorerst nur die positive liturgisch ausgeprägt worden, eben als Ablegung des Glaubensbekenntnisses; die negative gleichfalls auszubilden, mußte sich der liturgische Trieb zu allernächst angeregt fühlen, Und dieß doppelt stark um die Mitte des 2. Jahrhunderts, wo die Ansicht von dem Heidenthum als dem eigentlichen und eigenthümlichen Reich und Dienste der Dämonen,*) wie es scheint, eine besondere Lebendigkeit unter den Christen gewann (wahrscheinlich in causalem Zusammenhange mit den Christenverfolgungen). Von dieser Ansicht aus erschien die negative Seite an der Taufstipulation ganz bestimmt als eine Aufkündung des bisherigen Unterthanenverhältnisses zum Satan, als eine Lossagung von seinem Reiche und seiner Herrschaft; und dieß wollte nun auch liturgisch ausgedrückt sein. So geschah es dann, daß man den Act der Taufstipulation nach seinen 2 Seiten in zwei gesonderte, aber sich wesentlich auf einander beziehende Acte auflöste, von denen natürlich der negative dem positiven vorangestellt wurde: in eine Renuntiatio oder Lossagung vom Teufel und seinem Reiche, dem man bisher angehört, — und eine feierliche Zusagung und Verpflichtung an Gott, deren liturgischer Ausdruck nach wie vor die Zustimmungserklärung

---

*) Diese Ansicht selbst ist freilich weit älter, ja apostolisch. Sehr stark spricht sie sich im Briefe des Barnabas, cp. 16, aus.

zu dem fragweise vorgelegten Glaubensbekenntniß blieb. (Die Exorcisation des Taufwassers kommt erst im 3. Jahrh. auf, von der Exorcisation des Täuflings aber findet sich auch in diesem noch keine probehaltige Spur.)

Was die Taufformel angeht, so bleibt es immerhin zweifelhaft, ob der Erlöser mit dem Befehl Mtth. 28, 19, — auch ganz abgesehen von dem Zweifel an der Authenticität dieses Worts — eine bestimmte Taufformel hat vorschreiben wollen. Indeß wenn er dieß auch nicht wollte, so erscheint es doch immer sehr wahrscheinlich, daß gleichwohl die Apostel von vornherein sich jener Worte: „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" bei der Ertheilung der Taufe bedient haben werden, da diese doch nicht, als eine stumme Ceremonie vollzogen werden konnte, jene Worte aber die Meinung und Bedeutung derselben höchst angemessen ausdrückten. Auch spricht Ap. G. 19, 5, vgl. V. 2 ff., ausdrücklich dafür. Daß die Apostel sich von der Taufe gewöhnlich der Ausdrücke: *εἰς τὸ ὄνομα κυρίου*, oder *ἐν* (oder auch *ἐπὶ*) *τῷ ὀνόματι κυρίου*, oder *εἰς Χριστόν* bedienen, kann nichts dagegen beweisen. Finden wir doch die Taufformel aus Mtth. 28, 19 auch in den Clementin. Recognitionen, III, 67. VI, 9. vgl. auch I, 63, und in den Actis Thomae §. 46, Ganz ausdrücklich dann bei Justin d. M., Apolog. I, cp. 61, und von nun an fort und fort.

Bei dem Baptismus clinicorum ließ sich natürlich die Immersion nicht anwenden, man bediente sich also bei ihm entweder der Perfusion oder der Adspersion. Es wurde aber jetzt auf die Immersion ein so großes Gewicht gelegt, daß manche zweifelten, ob die Krankentaufe für eine wahrhaft wirksame und vollgültige Taufe zu halten sei.

Was die Taufpathen angeht, so entwickelte sich die Entstehung derselben ursprünglich aus der Kindertaufe. Bei dieser mögen wohl schon frühe sponsores zugezogen worden sein, ungeachtet die erste bestimmte Spur derselben zuerst bei Tertullian (de baptism. 18.) vorkommt (und in unserem ganzen Zeitraum in dieser einzigen Stelle). Aber die Einrichtung ist gewiß schon älter als Tertull., denn sie beruht auf einem wirklichen Bedürfniß, das sich bei dem Häufigerwerden der Kindertaufe bald fühlbar machen mußte. Wenn nämlich bei der Taufe der Erwachsenen das Katechumenat der Kirche Bürgschaft leistete für die Tauglichkeit des Täuflings für ihre Zwecke: so hatte sie bei der Taufe unmündiger Kinder keinerlei derartige

Bürgschaft. Sie mußte mithin darauf Bedacht nehmen, sich eine solche zu verschaffen. Sie konnte dieselbe aber nur darin finden, daß bewährte Gemeindeglieder ihr dafür gut sagten, daß der Täufling eine solche Erziehung erhalten solle, die geeignet sei, ihn zum rechten Kirchengliede heran zu bilden. Dazu kam in untergeordneter Weise auch noch ein liturgisches Bedürfniß. Da nämlich die Taufliturgie, ursprünglich für die Taufe der Erwachsenen eingerichtet, eine selbstthätige Theilnahme des Täuflings an der Taufhandlung voraussetzte, eine solche aber natürlich von einem unmündigen Kinde nicht geleistet werden konnte: so bedurfte man bei der Kindertaufe solcher Personen, die an der Stelle des Täuflings handelten, namentlich bei der renuntiatio und der antwortweisen Ablegung des Glaubensbekenntnisses. So zog man denn also gewiß schon frühzeitig bei der Kindertaufe, aber auch nur bei ihr, Sponsores zu. Bei der Taufe der Erwachsenen ist während unsers ganzen Zeitraums von Sponsoren noch keine Spur zu entdecken. Die **Susceptoren** (*ἀνάδοχοι*) dagegen (die nicht mit den Sponsoren verwechselt werden dürfen) kommen, wenn auch noch nicht in unserm Zeitabschnitt, doch wenigstens in unserm Zeitraum (Ap. Constitt. III, 16.) vor. Ihre Bestimmung war, den Täuflingen bei dem Sich entkleiden und dem Sich wieder ankleiden die nöthigen Dienste zu leisten. Wahrscheinlich versahen jetzt noch die Diakonen (überhaupt die niederen Kleriker) und die Diakonissinen regelmäßig dieses Geschäft.

Eine weit bedeutendere Geschichte noch als die Taufe hatte in unserm Zeitabschnitt **die Feier des heiligen Abendmahls**. Sie bildete in dieser ältesten Zeit der Kirche einen so kräftigen Mittelpunkt des kirchlichen Lebens daß sie den ganzen **Cultus** in sich hineinzog. Ihre Geschichte kann nicht anders dargestellt werden, als durch eine Darstellung der Geschichte des christlichen **Gottesdienstes** überhaupt.*)

Der Erlöser hatte keinen neuen, eigenthümlich christlichen Cultus instituirt; er hatte nur den allgemeinen Grundsatz ausgesprochen: Joh. 4, 24. Die ersten Christen zu Jerusalem vermißten einen Cultus gar nicht; sie hatten ja den alttestam. Tempelcultus, und konn-

*) Vgl. mein Programm: Commentatio de primordiis cultus sacri Christianorum. Bonnae 1851.

ten zunächst nicht auf den Gedanken gerathen, sich von demselben lossagen zu sollen. Sie nahmen an ihm eifrig Theil: Luc. 24, 53. Ap. G. 2, 46. c. 3, 1. c. 5, 12. 42. c. 18, 21. c. 19, 21. c. 20, 16. c. 21, 23—27. c. 24, 11. Indessen hatten sie doch von vornherein einen religiösen Act, der ihnen ganz eigenthümlich war, das heilige Abendmahl. Bei der Einsetzung desselben konnte sie den Erlöser nicht anders verstehen (namentlich nach der Relation 1. Cor. 11, 23 ff.), als dahin, daß er seinen Gläubigen befohlen habe, so oft sie überhaupt Brod und Wein genößen [*?] es unter Danksagung zu seinem Gedächtniß zu thun, also alle ihre Mahlzeiten als Erinnerungsmahlzeiten an ihn und namentlich als Dankfeiern seines Erlösungstodes zu begehen. Die ersten Christen mußten also mit allen ihren Mahlzeiten überhaupt eine Feier des Herrenmahls verbinden. Grade wie wir es Ap. G. 2, 46 lesen. Da aber das heilige Abendmahl in dem vollständig versammelten Jüngerkreise eingesetzt worden war, und es sofort von vornhein zugleich als eine Feier der innigsten Liebesgemeinschaft der Christo Angehörigen unter einander angesehen wurde (1 Cor. 10, 17): so kannten diese Herrenmahls-Mahlzeiten nicht als Mahlzeiten der einzelnen Familien gehalten werden, sie mußten als Mahlzeiten der Gemeinde gehalten werden. Wenn auch nicht allemal der ganzen Gemeinde, wenn diese zu zahlreich war: so daß sie sich in eine Mehrheit von solchen Tischgenossenschaften theilen mußten. Eine solche Einrichtung erforderte natürlich die Errichtung einer Gemeindecasse, wie wir sie in der ersten Gemeinde zu Jerusalem finden: Ap. G. 2, 44—46. c. 4, 8. (coll. 5, 34—37). c. 5, 1—4. (Dieß waren noch nicht die „Agapen".) Aber schon wegen dieses Umstandes konnte diese Einrichtung nicht von langer Dauer sein. In unruhigen Zeiten wurde sie ohnehin unausführbar. Außerhalb Palästinas ist sie schwerlich auch nur irgendwo versucht worden. Man mußte sich also bald nach einer anderen Weise für die Feier des Abendmahls umthun, so jedoch, daß die wesentlichen Momente der bisherigen erhalten blieben, die Form der Mahlzeit und der Character der christlichen Liebesgemeinschaft. Da blieb nun nichts übrig, als die Abendmahlsfeier von den ordentlichen und eigentlichen Sättigungsmahlzeiten los zu lösen, und zu ihrer Begehung rein religiöse Mahlzeiten (die gar nicht den Zweck hatten, Ernährungsmahlzeiten zu sein,) der Gemeinde anzuordnen, die dann schwerlich noch täglich gehalten werden konnten. Um die Liebesgemeinschaft der Theilnehmer desto expresser hervortreten zu lassen, konnte man, nach

dem Vorbilde der bei den Griechen häufigen *συσσίτια* und *ἔρανοι*, die einzelnen Theilnehmer zu diesen Mahlzeiten ihre *συμβολαί* contribuiren lassen. Dieß waren dann die Agapen: Jud. 12, vgl. 2 Petr. 2, 13. Diese Einrichtung der Abendmahlsfeier finden wir in der corinth Gemeinde schon um 59 vollkommen ausgebildet: 1 Cor. 11, 20—22. In den außerpalästinenschen Gemeinden war dieß gewiß schon die anfängliche Einrichtung, wenigstens in den griechischen.

Neben diesen Agapen bildeten sich aber sehr frühe auch christliche Synagogenversammlungen aus. Die Sache ist diese. Von vornherein nahmen die Christen nicht bloß an dem Tempelcultus der Juden Theil, sondern auch an ihren Synagogenversammlungen, welche kein eigentlicher Cultus waren, d. h. es fand in ihnen nicht auch ein ausdrücklicher Act der gemeinsamen Gottesverehrung, näher gemeinsamer Anbetung Gottes und gemeinsamer Darbringung von Opfern für Gott statt, — sie waren vielmehr nur Erbauungsversammlungen, d. h. sie hatten nur den Zweck gemeinsamer religiöser Förderung durch religiöse Lehre und Erweckung. Die Theilnahme der Christen an diesen jüdischen Synagogen-Versammlungen beschränkte sich auch nicht auf Palästina; denn auch die unter den Heiden entstehenden Christengemeinden wuchsen von vornherein aus dem Schooß der jüdischen Synagogen hervor. In ihnen treten ja namentlich Paulus und seine apostolische Gehülfen regelmäßig zuerst auf mit der Predigt des Evangeliums, wohin sie auch kamen. Paulus hatte sich dieß ausdrücklich zum Gesetz gemacht. S. Ap. G. 13, 46. 47. vgl. 28, 25—28. Indeß diese Gemeinsamkeit der synagogalen Erbauung zwischen den Juden und den Christen konnte unmöglich von langer Dauer sein. Die Christen konnten bei derselben keine Befriedigung finden; die Juden aber, deren Haß gegen die Christen so bald in helle Flammen ausbrach, stießen dieselben aus ihren Synagogen aus, wie z. B. zu Corinth (Ap. G. 18, 6. 7.) und zu Ephesus (Ap. G. 19, 8. 9.) Da richteten sich diese nun für sich allein für denselben Zweck Versammlungen ein, also eigenthümlich christliche Synagogenversammlungen. Solche finden wir zu Corinth bereits um das Jahr 59 bestimmt organisirt. S. 1 Cor. 14. Vgl. auch Hebr. 10, 25. Jac. 2, 2. Sie wurden nach dem Muster der jüdischen eingerichtet, und waren wie diese bloße Erbauungsversammlungen. Dabei aber noch sehr formlos; von einer liturgischen Gestaltung der in ihnen statthabenden religiösen Handlung konnte noch keine Rede sein; die einzelnen Elemente derselben waren noch in keiner Weise zu einem

organischen Ganzen verwachsen. Es fehlte an einem organisirenden Mittel- und Zielpunkt. Die Hauptelemente: Schrift (A. T.)-Vorlesung und an sie sich anknüpfende Lehre und Erweckung und Gebet; außerdem auch Psalmodie. Aber ohne bestimmte Ordnung und Folge. Jedermann, mit alleiniger Ausnahme der Frauen, durfte das Wort ergreifen. Lehre und Gebet werden zum Theil sehr eigenthümliche Gestalten angenommen haben vermöge der wunderbaren Charismen, besonders der Glossolalie und der Prophetie. Nach 1 Cor. 14, 16. 17. hatte das Dankgebet schon einen Anfang liturgischer Gestaltung gewonnen, indem — der jüdischen Sitte gemäß — die übrige Gemeinde mit dem Epiphonem ἀμήν bei demselben einzufallen pflegte.

So hatten nun die Christen zwei gottesdienstartige Institute, die Agapen und die (christlichen) Synagogenversammlungen. Ein wirklicher Cultus war keins von beiden. Ihren eigentlichen Cultus hatten die Christen immer noch allein im jerusalemischen Tempel. [*?] Dieß war nun ein großer Nothstand: bei der Unerreichbarkeit Jerusalems für die ungeheure Mehrzahl der Christen. Und selbst den Christen zu Jerusalem wurde der Tempel nahezu unzugänglich bei der Feindseligkeit der Juden. Die Christen aus den Heiden durften überhaupt den Vorhof der Heiden gar nicht überschreiten. Auf der andern Seite gaben auch die Agapen zu ärgerlichen Anordnungen Anlaß. S. 1 Cor. 11, 17—34. Es stellte sich also das Bedürfniß einer Umbildung der gedachten Institute und der Sorge für einen eigentlichen christlichen Gottesdienst heraus. Gradezu dringend wurde dieses Bedürfniß mit dem Fall des Tempels und der alttestamentl. Theokratie überhaupt im Jahr 70. Jetzt war jeder eigentliche Cultus für die Christen weggefallen. Dieser Mangel mußte durch eine neue Schöpfung ersetzt werden. Die Berechtigung der Christen zur Gründuug eines ihnen eigenthümlichen Gottesdienstes konnte jetzt nicht mehr zweifelhaft erscheinen, ja ihre Verpflichtung dazu lag offen zu Tage. Zudem wurde jetzt die christliche Kirche gegründet: sie mußte ihren Cultus haben.

Um nun die so sich stellende Aufgabe zu lösen, war alles zur Hand. Die einzelnen Elemente eines wahren Cultus, und zwar eines eigenthümlich christlichen, waren bereits vorhanden, in jenen beiden Instituten, den Agapen und den Synagogenversammlungen, — es kam nur darauf an, sie zu einem ganzen zu organisiren. Keins von beiden Instituten war für sich allein ein wahrer Cultus, durch ihre Verbindung aber ließ sich ein solcher unschwer erzielen. Die Agapen

waren ihrer Form (als Gastmahl) nach durchaus uncultisch, ihrem Gehalt nach aber in der That wesentlich Cultus; die Synagogenversammlungen dagegen reichten ihrem Gehalt nach nicht bis an den wirklichen Cultus heran, ihrer Form nach aber waren sie sehr cultusähnlich. Es war also für den angegebenen Zweck nur dieses erforderlich, die Abendmahlsfeier von den Agapen loszulösen und mit den Synagogenversammlungen zu verknüpfen. Und so geschah es jetzt auch. In welcher Form sollte nun aber die Abendmahlsfeier in die Synagogenversammlungen hinüber gepflanzt werden? Die Form der Mahlzeit mußte sie natürlich abthun und eine dem Cultus entsprechende Form, eine liturgische Form annehmen. Nun kannte das ganze Alterthum nur Einen eigentlich cultischen Act, Opfer, mit Gebet verbunden. Cultus und Opfer sind in den alten Religionen gleichbedeutende Begriffe. So auch im A. T. Der mit dem jerusalemischen Tempel zusammengebrochene Cultus war wesentlich Opfercultus. Die Aufgabe war also die: an die Stelle der typischen und nur schattenhaften alttestamentl. Opfer von dem neutestamentl. Standpunkt aus das wahre wesentliche, d. i. das geistige Opfer zu setzen, also das nicht bloß liturgische, sondern zugleich reale, d. h. religiös-sittliche Opfer, d. h. die anbetende Selbsthingabe des Menschen an Gott. Dieß allein wirkliche Opfer kann allein der Christ Gott darbringen, und dieß Opfer soll der Christ darbringen: 1 Petr. 2, 5. 9. Röm. 12, 1. Hebr. 13, 15. 16., — freilich nicht ein Sühnopfer, das von dem Erlöser Ein für alle Mal dargebracht worden, — sondern ein Dankopfer. Darauf kam es also an, einen religiösen Act aufzustellen, in welchem alle Christen gemeinsam dieses Opfer Gott darbrächten. Und dieser war ja unmittelbar zur Hand in der Abendmahlsfeier, die der Sache nach wesentlich das gemeinsame Opfer der Christengemeinde ist. Es kam also nur darauf an, dieselbe liturgisch unter die (äußere) Form einer Dankopferhandlung zu bringen. Nun ist aber die angeborene Form des Opfers das Gebet (s. auch Offenbarung 5, 8), die des Dankopfers also das Dankgebet, das Eucharistiegebet. Die Abendmahlsfeier mußte folglich die Form einer eucharistischen Gebetshandlung erhalten. Es fand ja aber auch schon von ihrer Institution her eine Eucharistie bei ihr statt, durch welche die Elemente gesegnet wurden. Das Objekt dieser Danksagung waren zunächst Brod und Wein als die Erstlinge der natürlichen Schöpfung; weiterhin aber auch die Erlösung in Christo, durch welche die Gaben der natürlichen Schöpfung Nahrungsmittel

für das ewige Leben, ein φάρμακον ἀφθαρσίας geworden. Der Dank selbst der Gemeinde für alle diese göttliche Gaben konnte aber der Natur der Sache zufolge nur in der unbedingten Hingebung derselben an Gott bestehen; das Eucharistie-Gebet im Abendmahl wurde also von selbst zu einem Opfergebet oder Gebetsopfer der Gemeinde. Um die Opferhandlung desto augenfälliger liturgisch hervortreten zu lassen, wurden die bei den bisherigen Agapen statt findenden συμβολαί in die neue Form der Abendmahlsfeier mit hinüber genommen als Oblationen. In dieser neuen Gestalt tritt in den auf uns gekommenen Documenten seit der Zeit der Stiftung der Kirche die Abendmahlsfeier durchweg auf. Was das bei ihr stattfindende Opfer angeht, so muß man im Sinne der ältesten Kirche bei demselben wohl unterscheiden den inneren religiös-sittlichen Gehalt und die äußere liturgische Form, die sichtbare und die (durch sie dargestellte) unsichtbare hostia. Die sichtbare hostia bestand in der Eucharistiehandlung, d. h. aus den Oblationen und dem Eucharistiegebet, die unsichtbare in dem geistigen Selbstopfer, welches die in heiliger Liebe in sich vereinigte Gemeinde anbetend Gott durch Christum darbrachte. Vgl. namentlich Ep Barnab. cp. 2. Irenäus Fragm. ed. Pfaff., fragm. 2, p. 25—28. [ed. Stieren I, 854.] vgl. adv. haer., IV, 18, 2.

Indem nun so die Abendmahlsfeier unter der Form eines Dankopfers mit den Synagogenversammlungen in Verbindung gesetzt wurden, wurden diese damit aus bloßen Erbauungsversammlungen ein wirklicher Cultus Zugleich organisirten sich aber auch die einzelnen in ihrem zusammengefaßten Elemente zu einem liturgischen Ganzen. In der Abendmahlsfeier und ihrem Anbetungsopfer war ein gemeinsamer religiöser Act gegeben, zu welchem sie sich alle in eine teleologische Beziehung setzten, und dadurch gliederten sie sich unter einander zusammen. Es waren: Schriftvorlesung, Lehre und Erweckung, Gebet, Psalmodie. Die Abendmahlsfeier, als der Zielpunkt des Ganzen, mußte natürlich an den Schluß gestellt werden; die übrigen Elemente mußten so geordnet werden, daß durch sie in der gottesdienstlichen Gemeinde diejenige Gemüthsverfassung hervorgerufen werden konnte, vermöge welcher sie fähig und disponirt wäre, das in der Abendmahlsfeier stattfindende innere Anbetungsopfer Gott darzubringen. Da nun dieß Opfer in der That nichts andres ist als das christliche Gebet selbst in seiner Culmination und Vollendung, so mußte der Abendmahlsfeier (der Eucharistie) unmittelbar vorangeordnet werden das Gebet. Das wahrhaft christliche Gebet aber entspringt selbst erst wie-

der aus einem mit christlicher Lehre und Erweckung angefrischten Gemüth. Diese also mußten vor das Gebet gestellt werden, d. h. mit Einem Wort die Predigt. Die christliche Predigt aber fließt selbst wieder erst aus dem Worte Gottes als ihrem Grunde, und so mußte ihr die Schriftverlesung voraufgeschickt werden. Die Psalmodie endlich erhielt ihre sehr natürliche Stellung am Anfange des Ganzen, als Introitus. Es ergab sich also folgende Ordnung: 1) Psalmodie, 2) Schriftverlesung, 3) Predigt, 4) Gebet, 5) Abendmahlsfeier. Dieselbe Ordnung (bis auf die dort nicht genannte Psalmodie), die wir in Justins d. M. Beschreibung des christlichen Cultus finden: Apol. I, 67, coll. 65.

Ein neuer gestaltender Impuls kam ganz am Ende unsers Zeitabschnitts in den christlichen Cultus durch die Einführung der Disciplina arcani und die damit verbundene Trennung des Gottesdienstes in zwei Missae,*) die Missa Catechumenorum und die Missa Fidelium. Namentlich auf die Behandlung der Abendmahlfeier übte diese Neuerung ihre Wirkung aus. Die Selbständigkeit, die sie jetzt erhielt, veranlaßte eine höchst detaillirte liturgische Ausbildung derselben, besonders aber trieb die Vorstellung von ihr als einer Mysterienfeier zu einer Ueberhäufung derselben mit Symbolen und Prunk.

Eigene gottesdienstliche Gebäude mußten die Christen freilich schon frühe sich einrichten, d. h. Locale für ihre gottesdienstlichen Versammlungen. Sobald die Gemeinden zahlreicher wurden, fand man ja freilich in Privatlocalen nicht mehr Platz. Aber diese gottesdienstlichen Locale waren jetzt noch ganz einfach und schmucklos, so daß sie in den Augen der Heiden gar nicht für Tempel galten. *Βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεὼς ἱδρύσθαι φεύγειν*, schreibt Celsus von den Christen bei Origen. adv. Cels. VIII, 17. p. 389, — und bei Minuc. Felix, Octav. 10, sagt der Heide von ihnen: Cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra? Unter den Verfolgungen hielten sie ihre Versammlungen häufig in einsamen Gegenden oder in unterirdischen Gewölben, zuweilen auch des Nachts.

*) Baur, die christliche Kirche vom 4.–6. Jahrh. S. 286: „Missa, so viel als Missio, wurde auch im bürgerlichen Sprachgebrauch ein öffentlicher Akt genannt, bei welchem das Volk vor einem höher Stehenden zu erscheinen hatte. Der Moment der Entlassung oder die Formel, mit welcher sie geschah, wurde als der bezeichnende Ausdruck des dabei stattfindenden Abhängigkeitsverhältnisses fixirt. Nach derselben Anschauungsweise dachte man sich bei jeder gottesdienstlichen Versammlung das Verhältniß der Gemeinde gegenüber dem die Stelle Gottes vertretenden Priester."

In unserm Zeitabschnitt begann nun auch schon der Cyclus der gottesdienstlichen Zeiten seiner allgemeinsten Grundlage nach sich fest zu setzen.*) Auch eine Consequenz der Entstehung der Kirche, die sich nicht wohl ohne ein Kirchenjahr denken läßt.

Die Apostel behaupteten auch in Ansehung der gottesdienstlichen Zeiten auf das nachdrücklichste die Rechte der christlichen Freiheit, die sie als auch durch die alttestamentl. Bestimmungen in diesem Betreff gänzlich nicht gebunden betrachteten. Namentlich Paulus: Gal. 4, 8—11. Coloss. 2, 16—20. Röm. 14, 5. 6. So sah man auch in der Kirche selbst noch ziemlich spät das Verhalten der Apostel an: Socrat., H. E. V, 22. und dieselbe Ansicht von der Natur der christlichen gottesdienstlichen Zeiten erhielt sich denn auch noch sehr lange bei einzelnen Kirchenlehrern. S. Irenäus, Fragm. Pfaff., III, p. 147 f. [*ed. Stieren I, 887.] Clem. Alex., Strom. VII, 7, p. 851. Pott. vgl. auch p. 877. Origenes, adv. Cels. VIII, cp. 21—23. Das ganze Leben des Christen müße eine ununterbrochene gottesdienstliche Feier, eine ununterbrochene Festfeier sein: dieser Gedanke wird von den beiden zuletzt genannten Kirchenvätern ungemein schön ausgeführt.

Unter den der christlichen Kirche ausschließend eigenen gottesdienstlichen Zeiten ist der Sonntag oder, wie er ursprünglich hieß, der Herrntag die älteste. Die Spuren der Sonntagsfeier, die man im Neuen Testament hat finden wollen, sind zwar keineswegs unzweideutige. Ap. G. 20, 7: *ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* (nach Hellenist. und neutestamentl. Sprachgebrauch unzweifelhaft der erste Wochentag) *συνηγμένων ἡμῶν* (zu Troas), *κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς, μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον.* (Hier ist freilich deutlich von einer religiösen Versammlung am Sonntage die Rede; aber darin ist noch keine Bevorzugung des Sonntags bestimmt zu erkennen, da ja damals solche Versammlungen gewöhnlich täglich statt fanden, und hier überdieß noch eine besondere Veranlassung vorhanden war, Pauli Abreise.) 1 Cor. 16, 1. 2: *Περὶ δε τῆς λογίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιήσατε. Κατὰ μίαν σαββάτου ἕκαστος ὑμῶν παῤ ἑαυτῷ* (dieses steht gar sehr dem Gebrauch im Wege, den man von dieser Stelle für den vorliegenden Zweck zu machen pflegt) *τιθέτω θησαυριρων ὅ τι ἂν εὐοδῶται.* Am sichersten ist

---

*) Vgl. G. Ed. Steitz, Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier u. s. w. in den Theol. Stud. u. Krit., 1856, H. 4. S. 721-809.

nach Off. 1, 10: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ.* Jedenfalls finden sich aber doch sehr frühe Spuren der gottesdienstlichen Feier dieses Tages, die keinen weiteren Zweifel zulassen. Die frühste wohl im Briefe des Barnab., cp. 15. Demnächst dürfte ein sehr bestimmtes Datum für die frühe Einrichtung der Sonntagsfeier in dem Umstande liegen, daß die Ebjoniten neben dem Sabbat auch den Sonntag feierten. (Euseb., K. G. III, 27. Epiphan., Haer. 30.) Der „dies status“ des Plinius, ep. X, 97. Ignat., ad Magnes. cp. 9. Justin. M., Apol. I, 67, Dionys. v. Corinth bei Euseb. IV, 23. Melito v. Sardes bei Euseb. IV, 26. Irenäus bei Euseb. V, 24. u. s. f. In dieser ältesten Zeit findet sich nirgends eine Spur davon, daß völlige Arbeitslosigkeit zur christlichen Sonntags- und Festfeier verlangt worden wäre. Es ergibt sich aus jenen ältesten Datis und den der Zeit nach ihnen zunächst stehenden zugleich die gewöhnliche Ansicht als völlig grundlos und unhaltbar, daß der jüdische Sabbat in einen Tag des Herrn **verwandelt** und vom 7. Tage auf den ersten **verlegt** worden sei.

[*Vorlesungen über die Geschichte des christl.-kirchl. Lebens: der einzige ältere Kirchenlehrer der von einer solchen Verlegung des Sabbats auf den Sonntag spricht, ist **Athanasius**, Hom. de sementi, opp. I, p. 1060 *μετέθηκε δὲ ὁ κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακήν.*]

Am aller deutlichsten geht dies namentlich aus dem Umstande hervor daß in dem bei weitem größten Theile der Kirche, besonders in der morgenländischen, die Sabbatsfeier noch Jahrhunderte lang **neben** der Sonntagsfeier fortbestand.*) Daß das Sabbathsgesetz mit dem

---

*) **Aus den Vorlesungen über die Geschichte des christl.-kirchl. Lebens**: Es darf uns nicht Wunder nehmen, daß die gottesdienstliche Feier des Sabbats in einem gewissen Sinne auf eine nicht unbedeutende Zeitlang aus der jüdischen Kirche in die christliche überging. Die Apostel, so lange sie noch innerhalb Palästinas lebten, feierten ganz natürlich die jüdischen Sabbate neben den christlichen Sonntagen mit, — nicht aus gesetzlichem Zwang und nicht auf die gesetzliche Weise der Juden, sondern auf freie Weise, theils nach einer alten väterlichen Sitte, die ihnen und allen Judenchristen theuer und ehrwürdig geworden war, — theils aus Condescendenz zur Schwachheit mancher ihrer Glaubensbrüder und um bei den Juden selbst unnöthigen Anstoß zu vermeiden, — theils und ganz besonders, weil sie sich freuten, durch die Sabbatsfeier eine erwünschte Gelegenheit mehr zu erhalten, um ihre neu errichteten Christengemeinden zu gemeinsamer Andacht zu vereinigen. Sobald die Apostel Palästina verließen, waren es natürlich grade die Sabbate, an denen sie in den jüdischen Synagogen mit der Predigt des Evangeliums auftreten konnten; und da die unter den Heiden entstehenden ersten Christengemeinden ihren Kern und der Mehrzahl ihrer Mitglieder nach aus Judenchristen bestanden, so lag es in der Sache selbst, daß auch sie die

ganzen mosaischen Gesetz überhaupt zusammen aufgehoben sei (nicht etwa nur der Sabbat auf einen anderen Wochentag verlegt worden

---

gottesdienstliche Feier des Sabbats fortsetzten, neben der der Sonntage. Nur freilich mußte gegen die Sonntagsfeier die Sabbatsfeier schon jetzt entschieden zurücktreten.

Es fragt sich nun, ob eine solche Sabbatsfeier auch nach der apostolischen Zeit noch in der christlichen Kirche fortdauerte. Und da könnte es allerdings von einer Seite scheinen, als sei diese Frage zu verneinen. Wir finden nämlich schon bei den ältesten Kirchenlehrern — und vorzugsweise grade bei ihnen — sehr starke Erklärung darüber, daß das Sabbatsgesetz aufgehoben sei, und die Christen deßhalb mit vollem Recht den Sabbat nicht mehr beobachteten. So erklärt sich schon Justin der Märtyrer im Dialog mit dem Tryphon. Ebenso Irenäus, adv. Haer. IV. cp. 16. § 1. 2. erklärt sehr nachdrücklich, Beschneidung und Sabbat seien den Israeliten nur als „signa" gegeben, nicht etwa um durch sie gerecht zu werden, und hätten in der neutestamentl. Haushaltung keine Stelle mehr. Ebenso erklärt Tertullian adv. Judaeos cp. 4. das Sabbatsgesetz für aufgehoben. Er bemerkt nur der Sabbat, auf welchen das Sabbatsgesetz sich nach Gottes Sinn beziehe, sei nicht das „Sabbatum temporale", sondern das „Sabbatum aeternum"; daher seien auch die Frommen vor Moses ohne die Beobachtung des Sabbats gerechtfertigt worden. Endlich Eusebius K. G. I, 4. Nimmt man zu solchen Erklärungen noch den Umstand hinzu, daß Justin der Märtyrer, da, wo er den Gottesdienst der Christen beschreibt, nur von seinem Gottesdienst am Sonntage, mit keiner Silbe von einem Gottesdienst am Sabbat spricht: so will es fast scheinen, als sei zur Zeit dieser Kirchenlehrer, also ziemlich bald nach der apostolischen Zeit (denn man könnte auch die Stelle des Ignatius Ep. ad Magnes. cp 9. nicht ohne Schein mit hierher ziehen,) die gottesdienstliche Feier des Sabbats in der christlichen Kirche erloschen gewesen.

Allein die Sache hat doch auch noch eine zweite Seite. Alle die angeführten Erklärungen besagen doch nur so viel: daß die Christen den Sabbat nicht auf die jüdische Weise, d h. nicht durch völlige Arbeitslosigkeit, — worin ja nach jüdischer Ansicht eben das Wesentliche der Sabbatsfeier bestand, — feierten, und daß sie die Verbindlichkeit des Sabbatgesetzes nicht mehr anerkennen könnten. So erklärt sich namentlich Tertullian selbst näher über den Sinn seiner Meinung, adv. Judaeos cp. 2. Daß man damals in der christlichen Kirche den Sabbat nicht als gottesdienstlichen Tag gefeiert habe, das liegt in allen jenen Stellen auch nicht von ferne. Dagegen finden sich anderweitige Data vor, die auf eine auch damals statthabende gottesdienstliche Feier des Sabbats schließen lassen. Wir finden nämlich Ein Mal zum Theil bei den nämlichen Kirchenlehrern doch den Sabbat in gewisser Hinsicht vor den gewöhnlichen Werktagen ausgezeichnet und in ihr geradezu dem Sonntage gleich gestellt. Nämlich in sofern, daß an ihm, wie am Sonntage das Fasten streng untersagt war. Dieß ersehen wir namentlich eben aus dem Tertullian, de jejun. cp. 15: „Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis, offerimus Deo." Ja ebendaselbst cp. 14 schreibt er ausdrücklich: „sabbatum, — nunquam nisi in Pascha jejunandum." Dieses Zeugniß Tertullians ist aber um so gewichtiger, da wir daraus sehen, daß auch die Mon-

sei), das sprechen schon die ältesten Kirchenlehrer mit dem größten Nachdruck aus, wie Justin d. M., Dial. c. Tryph. c. 10, Iren.,

---

tanisten eine solche Auszeichnung des Sabbats streng festhielten, woraus man auf die Allgemeinheit derselben in der damaligen katholischen Kirche schließen kann. Für's andre finden wir in der späteren Zeit des gegenwärtigen und gleich im Anfang des folgenden Zeitraums in der ganzen morgenländischen Kirche und in einem nicht unbedeutenden Theile der abendlöndischen den Sabbat durch kirchlichen Gottesdienst regelmäßig gefeiert. In den Ap. Constitutionen nämlich finden wir eine solche Sabbatsfeier häufig verordnet. So II. 59. p. 270. V. 20. p. 331. VII. cp. 23. p. 372: „τὸ σάβ|βατον —. καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, ἡ δὲ ἀναστάσεως. ἓν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ, τὸ τῆς τοῦ κυρίου ταφῆς“ κ. τ. λ. L. VIII. cp. 33. Desgleichen Pseudo-Ignat. Ep. Interp. ad Magnes. cp. 9. p. 57. (s. unten).

Aus diesen Datis wird es nun in der That mehr als blos wahrscheinlich, daß die gottesdienstliche Feier des Sabbaths von der Apostelzeit her ununterbrochen in der christlichen Kirche fortgedauert hat. Damit wird nicht geläugnet, daß sie zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden mit verschiedenem Ernst und Nachdruck geübt worden ist. Namentlich ist nicht zu verkennen, daß sie in der orientalischen Kirche lebendiger im Gange war, als in der occidentalischen, — und zwar auch in jener besonders erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts Dieß hatte auch beides seinen sehr natürlichen Grund. Die Sabbatsfeier überhaupt fester zu halten, als dieß in der abendländischen Kirche geschah, veranlaßte die orientalische Kirche wahrscheinlich die Opposition gegen die vielerlei, grade in ihr recht eigentlich einheimischen, antijüdisch-gnostischen Häresien; — ganz besonders stark aber wurde diese Opposition in ihr wohl um die genannte Zeit hervorgerufen durch den Marcion, der den Sabbat ausdrücklich dadurch entheiligen wollte, daß er ihn als Fasttag beging. Daher schreibt sich wahrscheinlich auch die Strenge, mit der in den Ap. Kanonen das Fasten am Sabbat verpönt wird: can. 56. (al. 64).

In der orientalischen Kirche also war schon während unsers Zeitraums das Fasten am Sabbat verboten. Außer dem eben angeführten apostolischen Kanon bezeugen dieß auch die Apostol. Constitt. L. V. cp. 15. p. 322. 59. Anders aber hielt man es am Schluß unseres Zeitraums in mehreren Gegenden der abendländischen Kirche. Von den Spanischen Gemeinden wissen wir, daß in ihnen um die angegebene Zeit der Sabbat geradezu ein gebotener Fasttag war, aus canon. v. Elvira (305) 26: „Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die jejuniorum superpositiones celebremus.“ Eben so wissen wir, daß man schon in den ersten Zeiten der folgenden Periode in der Römischen Kirche und den meisten*) Afrikanischen Gemeinden der Sabbat mit Fasten begangen wurde (S. Bingham Vol. IX. p 60. 599) Es fragt sich nun, ob diese abendländischen Gemeinden von Anfang an am Sabbat gefastet haben, oder ob diese

---

*) Nicht in allen; s. Augustin. Ep. 86 ad Casulanum p. 393. ed. Basil.: „Contingit maxime in Africa, ut una ecclesia, vel unius regionis Ecclesiae alios habeant sabbato prandentes, alios jejunantes.“

adv. Haer. IV, 16, §. 1. 2, Tertull, adv. Judaeos cp. 4. Der Herrntag ist eine ganz neue, eigenthümlich christliche Institution. Er sollte nach der ältesten Ansicht ein Freudentag

---

Sitte bei ihnen erst späteren Ursprungs ist. Von den Spanischen Gemeinden wird das letztere ganz außer Zweifel gesetzt durch den Ausdruck jenes Illiberinischen Kanons: „errorem placuit corrigi." Schwieriger ist die Frage, was die Römische Kirche angeht. Selbst Römisch katholische Theologen haben behauptet, auch in der Römischen Kirche sei ursprünglich am Sabbat nicht gefastet worden, — namentlich Aubespine, Observatt. de veter. ritit. Eccles. l. I. cp. 13. Sie haben auch hierin im Allgemeinen ganz recht; nur nicht insofern als sie behaupten, die Sitte des Fastens am Sabbat könne auch in der Röm. Kirche erst nach der Zeit Tertullians aufgekommen sein, — weil ja dieser, der sich so viel Mühe gab, die Montanisten gegen den Vorwurf eines übermäßig gehäuften Fastens zu vertheidigen, es gewiß nicht würde unbemerkt gelassen haben, wenn es zu seiner Zeit schon katholische Gemeinden gegeben hätte, die sogar am Sabbat fasteten (was ja noch mehr war, als die Montanisten selbst thaten und billigten), — zumal wenn sich unter ihnen eine so angesehene Gemeinde befunden hätte, wie die Römische; und doch gebe er im Gegentheil als allgemeine Observanz der Katholiker an, am Sabbat nicht zu fasten. Die Stelle des Tertullian nämlich, auf die man sich hierbei beruft, enthält grade das, was man in ihr zu vermissen vorgibt, nämlich einen Tadel der Katholiker deßhalb, daß sie in einzelnen Fällen auch am Sabbat fasteten de jejun. cp. 14. Aus dieser Stelle ist völlig klar, daß zu Tertullians Zeit die Katholiker (und zwar doch wohl eben die occidentalischen?) zuweilen am Sabbat fasteten; aber daß dieß damals nur erst einzelne Ausnahmen von der allgemeinen Regel waren, mithin die hier fragliche Sitte erst im Entstehen begriffen war. Auch erhellt daraus die Veranlassung zur Entstehung derselben, — nämlich in der, aus dem damals grade in der abendländischen Kirche so regen ascetischen Eifer hervorgehenden, Praxis der sogenannten superpositiones jejuniorum. In der Form einer solchen superpositio schreibt ja auch die Synode von Elvira das Fasten am Sabbat vor.

Ob in diesen abendländischen Gemeinden ursprünglich ein eigentlicher Gottesdienst am Sabbat statt gefunden habe, — darüber fehlen uns die Data; doch wird es, wenn wir auf die abendländische Praxis der Sabbatsfeier im folgenden Zeitraum sehen, wahrscheinlich. Eben so wenig läßt sich bestimmen, ob, wenn dieß ursprünglich der Fall war, durch die Einführung der Observanz des Fastens am Sabbat, diese gottesdienstliche Feier desselben in jenen Gemeinden aufgehoben wurde oder nicht.

Wenn es dagegen von der orientalischen Kirche entschieden gewiß ist, daß sie den Sabbat als einen eigentlich gottesdienstlichen Tag beobachtete: so hielt sie sich doch fern von jeder eigentlich judaisirenden Beobachtung desselben, indem sie ausdrücklich alle jüdischen Sabbatsgebräuche verwarf, und an dem Sabbat das Arbeiten nicht nur erlaubte, sondern gradezu zur Pflicht machte. Man ersieht dieß, was schon unsre Periode anlangt, (denn aus dem Anfang der folgenden haben wir bestimmte Kirchengesetze dieserhalb, wie Can. Laodicen. 29. v. J. 368.) aus folgender Stelle des Pseudo-Ignatius: Ep. interpol. ad Magnes. cp. 9. p. 57.

sein. Barnab, Ep. cp. 15 (*διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην.*) Clem. Alex., Strom. VII, p. 581. Tertull., apolog. c. 16, ad nationes I, 13. de orat. cp. 17. Constitt. App., V, 20. Deßhalb war auch Knien und Fasten und überhaupt jedes Zeichen der Trauer an diesem Tage untersagt. Er gehörte sogar nicht unter dasselbe genus mit dem alttestamentl. Sabbat, vielmehr mit den alttestamentl. Festtagen. Die vorherrschende und entscheidende Rücksicht, welche seine Feier motivirte, war die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, als der eigentliche Mittel- und Quellpunkt des eigenthümlich christlichen Bewußtseins, — die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn als den Ausgangspunkt der neuen neutestamentl. Zeit und Oekonomie. Neben ihr fand aber bestimmt auch noch statt theils die vorbildliche Rücksicht auf die Periode einer neuen ewigen Ordnung der Dinge in vollendeter Seligkeit nach Ablauf des gegenwärtigen Zeitlaufs und infolge der Wiederkunft Christi (vgl. Hebr. 4, 1—11.), theils die Absicht von dem particularistischen Standpunkt der jüdischen Sabbatsfeier auf einen universalistischen Standpunkt zurück zugehn, von dem aus man in dem ersten Wochentage zugleich das Andenken an den Beginn der Schöpfung überhaupt mitfeierte.

Mit der Entstehung der christlichen Sonntagsfeier steht die Entstehung der christlichen Feste im engsten Zusammenhange. Die Grundlage zu ihnen wurde höchst wahrscheinlich auch schon in der apostolischen Zeit und von den Aposteln selbst gelegt, wie die zur Sonntags feier. Wir möchten glauben, daß der wahre Sachverhalt der folgende war. Allerdings mögen die Apostel selbst den Impuls zur Bildung eines Cyclus von heiligen Zeiten in der Christenheit gegeben haben; es war aber ein einziges Fest, welches sie in den Christengemeinden einführten. Dieses Fest war das Herrn-Fest überhaupt, oder näher das Fest der Auferstehung oder genauer der Verherrlichung Christi überhaupt, und zwar in einem weiteren Umfange als wir diese zu fassen gewohnt sind, — ein Fest, das Barnabas, Ep. cp. 15, beschreibt und das hinweisen sollte auf die neue Weltordnung in dem seiner Vollendung entgegeneilenden Reiche Christi, auf die *ἡμέρα ὀγδόη* der Weltzeit. Dieses Eine Fest aber führten die Apostel in einer zweifachen Form ein, gleichsam auf der ersten und auf der zweiten Potenz, nämlich einmal als wöchentliche und dann auch wieder als jährliche Feier, d. h. als Sonntag und als Pentekoste. Zum Behuf der jährlichen Feier konnte nämlich keine

andere Zeit bezeichnender gewählt werden von jenem Gesichtspunkt aus als der Zeitraum zwischen der Auferstehung des Herrn und der Ausgießung des heiligen Geistes, — eine Zeit, die ja recht eigentlich eine Art von Vorfrühling einer neuen Weltordnung, recht eigentlich die Festzeit in dem Leben der Apostel zu nennen ist.*) Zu diesem inneren Grunde kam dann auch noch ein äußerer hinzu. So lange nämlich die Apostel in Jerusalem oder doch überhaupt in Palästina lebten, und überdieß nicht eigentlich aus der Gemeinschaft mit der alttestamentl. Theokratie ausgeschieden waren, konnten sie sich der Feier der jüdischen Hauptfeste nicht füglich entziehen; und doch konnten sie dieselbe auch wieder nicht in der früheren jüdischen Weise fortfeiern. In Beziehung auf zwei dieser Hauptfeste, das Passahfest und das Fest der Wochen, entgingen sie nun durch die Feier jener christlichen Pentekoste dieser Verlegenheit, indem dieselben dann an den Anfang und den Schluß derselben fielen, und also doch auf jeden Fall von ihnen gefeiert wurden. Deßhalb ist es auch wahrscheinlich, daß sie als diese christliche Pentekoste jedesmal genau den Zeitraum von dem Passah bis zum Wochenfest (einschließlich) der Juden nahmen. Ihre Begründung findet diese Vorstellung theils darin, daß sie mit Einem Male in die älteste Geschichte der christlichen Feste (namentlich in den so dunklen Osterstreit) Licht bringt, — theils in dem Zeugnisse des Irenäus (s. das Fragment in den — ins 5. Jahrh. gehörigen — Quaestiones ad Orthodoxos, quaest. 115, p. 489, sq. in den Opp. Justini Mart. ed. Maran.) von der ursprünglichen Gleichstellung und Gleichgeltung (*ἰσοδυναμεῖ*) des Sonntags und der Pentekoste. Auch kommt dabei die merkwürdige Stelle Tertullians, de baptism. cp. 19 in Betracht, in der er einerseits von der Pentekoste sagt: qui est p r o p r i e dies festus, und andrerseits Paschae diem et Pentecostes unter dem in Pentecoste als seinem genus zusammenfaßt. Ganz besonders aber spricht für die aufgestellte Ansicht die Art und Weise, wie die ältesten Kirchenlehrer die Bedeutung der Pentekostalzeit auffassen. S. namentlich Tertullian l. c., Origenes, adv. Cels. VIII, 22, Basil., de Spir. Scto ad Amphiloch., cp. 27, p. 353. (T. II.) ed. Morelli.

Aus der angegeben Wurzel heraus entwickelte sich nun die erste Generation christlicher Hauptfeste. Nämlich zunächst das O s t e r f e s t.

---

*) Man denke hierbei auch an die Sitte der alten Kirche, das Kirchenjahr mit Ostern anzufangen.

Die herrschende Annahme ist, das Osterfest sei das älteste christliche Fest; diese Annahme bedarf aber durchaus einer Restriction. Richtiger könnte man nämlich jedenfalls das Gleiche von der Pentekoste sagen. Aehnlich verhält es sich auch mit der Behauptung, daß das Osterfest von den Aposteln selbst eingesetzt worden sei. Was man später Ostern nannte, ein Fest der Auferstehung Christi, das scheinen die Apostel nicht und niemals angeordnet zu haben, wie denn auch Socrates, K. G.; II, 22, dieß ganz ausdrücklich behauptet. Vielmehr scheint das Verhalten der Apostel in diesem Stücke das folgende gewesen zu sein. Sich an die jüdische Ordnung der Dinge anschließend, begannen sie, so lange sie sich noch in Palästina aufhielten, ihre große jährliche Festzeit (s. oben) zugleich mit den Juden am Abende des 14. Nisan mit einem Passamahl (einer Passalammsmahlzeit), das sie nun aber freilich als ein antitypisches begingen, als Gedächtnißfeier des eben an jenem Abend stattgefundenen [*?] Opfertodes Christi des wahren Passalammes. (Feierten sie doch auf dieselbe Weise und in demselben Sinne überhaupt den ganzen jüdischen Tempelcultus mit!) Diese Mahlzeit nannten sie mit den Juden τὸ πάσχα. Am dritten Tage nachher begingen sie sodann die Feier zum Andenken an die Auferstehung des Herrn, das eigentliche Osterfest, und dieses war nun der Anfang ihrer großen Pentekostalfeier. Von nun an begingen sie diese ganzen 50 Tage hindurch eine ununterbrochene festliche Zeit. Nachdem sie später Palästina verlassen hatten, setzten sie natürlich an ihren neuen Aufenthaltsorten diese Uebung unverändert fort, feierten folglich insbesondere auch noch immer mit den Juden und gleichzeitig mit ihnen, d. h. am Abend des 14. Nisan, eine Passalamms-Mahlzeit. So that also namentlich auch Johannes zu Ephesus. Vgl. Euseb., V, 23. Diese älteste Weise der Osterfeier — die eigentlich gar keine Osterfeier in unserm Sinn des Wortes ist, — ist die der kleinasiatischen Gemeinden, also die derjenigen Gegend der Kirche, welche der persönlichen Gegenwart einzelner Apostel und unmittelbarer Apostelschüler am längsten genoß. Neben ihr bildete sich nun aber schon frühe eine andre Observanz in denjenigen Gegenden, die nicht einer solchen bleibenden Gegenwart von Aposteln sich erfreuten, deren Gemeinden sich überdieß überwiegend aus den Heiden gebildet hatten, und die ohnehin auch wohl eine entschieden antijüdische Richtung angenommen hatten, d. h. im Occident und vor allem in Rom. In diesem Theile der Christenheit kam die Observanz, mit den Juden das Passamahl — antitypisch — zu halten,

gar nie auf. Wenn daher auch hier ein πάσχα gefeiert wurde, so hatte für diese Gemeinden dieser Name eine ganz andre Bedeutung, nämlich die: Gedächtnißfest der Auferstehung des Herrn. Ihre Passafeier hatte demnach eine ganz andre Absicht und einen ganz anderen Sinn als die der Asiaten, — sie war schlechtweg eine Osterfeier. Von diesem ihrem Gesichtspunkt aus war es nun ganz natürlich, daß die Occidentalen ihr Passa allezeit auf einen Sonntag begingen, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, auf welchen Wochentag der 14. Nisan grade fiel. Denn der Herr war ja an einem Sonntage auferstanden und — was hier die Hauptsache ist — jene Christen waren überdieß, wie damals alle Christen, gewöhnt an die Vorstellung von der Verbindung zwischen der Auferstehung des Herrn und dem Herrentage als einer wesentlichen. (Mehr verlangten ja auch nachher die Occidentalen nicht im Streit mit den Orientalen, als daß das Osterfest allemal an einem Sonntage gefeiert werden müsse, wobei es ihnen gleichviel galt, an welchem; und deßhalb nahmen sie auch so lange Zeit keinen Anstoß an den unter ihnen selbst obwaltenden großen Differenzen in Betreff der Zeit der jedesmaligen Osterfeier.)*] Diese Differenz zwischen der kleinasiatischen Weise der Osterfeier und der occidentalischen scheint sich durch eine hinzutretende Differenz auch des österlichen Fastens noch geschärft zu haben. Es kam nämlich wohl schon früh, wenigstens im Abendlande, die Sitte des sogenannten Quadragesimal-Fastens (Fasten in der τεσσαρακόστη, Quadragesima) auf, unverkennbar sich gründend auf das Wort des Herrn Matth. 9, 15. Höchst wahrscheinlich war es schon zur Zeit Justins (Apol. I, 61,) im Gange; Irenäus (bei Euseb. V, 24.) spricht von ihm als von einer allbekannten Sache, der Zeugnisse des Tertullian, des Origenes und der apostolischen Constitutionen gar nicht zu gedenken. Ursprünglich war es ohne Zweifel (nicht etwa ein 40tägiges, sondern) ein 40stündiges Fasten, nämlich nach dem Maß Zeit, die der Erlöser im Grabe geruht, die etwa 40 Stunden betrug. Aber nichts desto weniger wichen doch die verschiedenen Gemeinden vielfach von einander ab in Ansehung der Ausdehnung und Anordnung dieses österlichen Fastens,

[*Die „Vorlesungen über Geschichte des christl.-kirchl. Lebens" billigen hier besonders Rettbergs Abhandlung „der Passahstreit" etc., in Illgens Zeitschrift für hist. Theologie. — Die neueren Verhandlungen über diese Frage (namentlich: Steitz, Baur, Hilgenfeld, Schürer u. a.) lassen allerdings die erste Hälfte der Rothe'schen Ausführungen (S. 252) unhaltbar erscheinen.

nach der ausdrücklichen Bemerkung des Irenäus a. a. O.: Οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας. οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο· οἱ δὲ πλείονας, οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν. Die Differenz in Ansehung der Osterfeier scheint zum ersten Male bei dem Besuch des Polykarp zu Rom um d. J. 160 [*154?] ernstlich zur Sprache gekommen zu sein, zwischen ihm und dem Bischof von Rom, Anicet (Iren. l. c.) Beide bleiben zwar bei ihrer Meinung von der Sache, scheiden aber nichts desto weniger in dem besten Vernehmen von einander. Indeß entstanden in Klein-Asien selbst Bedenklichkeiten über die Sache; um 170 wurde zu Laodicea heftig über das Passa gestritten. Es erschienen Streitschriften; Claudius Apollinaris griff die kleinasiatische Weise an, Melito von Sardes vertheidigte dieselbe.

Von der Feier des Pfingstfestes, d. h. des Schlußtages der Pentekostalzeit — die freilich unzweifelhaft gefeiert wurde, — als Gedächtnißfest der Ausgießung des heiligen Geistes — finden wir in unserm Zeitabschnitt noch keine Spur. Selbst die ersten einigermaßen scheinbaren Spuren derselben bei Tertull. (de coron. milit. cp. 3 und de baptism. cp. 19.) sind noch nicht völlig unzweideutig. An eine Feier des Himmelfahrtsfestes ist jetzt vollends noch kein Gedanke, und früher als in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. ist dieses Fest schwerlich auch nur in einzelnen Theilen der Kirche auf die Bahn gekommen.

Was das Weihnachtsfest*) angeht, so kann jetzt noch lange nicht von seiner kirchlichen Anordnung die Rede sein, — ebenso wenig wie von der des Epiphaniasfestes. Von einer einigermaßen allgemeineren Verbreitung dieser beiden Feste findet sich vor dem vierten Jahrhundert durchaus keine Spur. Nur von den Basilidianern wissen wir durch Clemens Alex. (Strom. I, 21, p. 407 ff. Pott.) daß sie den Tag der Taufe Christi feierten. Gleichwohl fallen doch die Ursprünge beider genannten Feste höchst wahrscheinlich schon in unsern Zeitabschnitt. Die Geschichte beider hängt aber in ihren Anfängen unzertrennlich zusammen. Wahrscheinlich verhielt es sich mit ihr folgendergestalt. Sie ging vermuthlich von dem Epiphaniasfeste aus, und dieses hatte seine Wiege vermuthlich im Ebjonitismus: wie ja auch alle Data auf Palästina und Egypten als das Vaterland des-

*) Vgl. Baur, die christliche Kirche von 4.—6. Jahrhundert, S. 264 268.

selben hinweisen. Die Ebjoniten mochten, wie es ja ihrer Christologie durchaus entsprach, von früh an ein Fest der Taufe Christi feiern, das sie, ihrer Vorstellunng ganz angemessen, τὰ ἐπιφάνια genannt haben mögen. Dieses ihr Fest rief nun ganz natürlich in ihren nächsten Umgebungen auf Seiten der Katholiker eine Opposition hervor. Diese konnte aber auf eine zweifache Weise erfolgen, und mag wirklich auf beide Weisen, in verschiedenen Gemeinden verschiedentlich, erfolgt sein. Man mochte nämlich entweder jenes Fest der Taufe Christi mitfeiern, aber so, daß man demselben eine der ebjonitischen Ansicht entgegengesetzte Deutung und Tendenz unterlegte, — man mochte die ἐπιφάνια als θεοφάνια (vgl. Ap. Const. V, 13, VII, 33) feiern (die Taufe des Herrn als die erste feierliche Offenbarung seiner göttlichen Natur, — woran man dann später noch alle die anderweiten Momente seiner Kindheitsgeschichte und der Geschichte seines ersten öffentlichen Auftretens anknüpfte, die eine solche θεοφάνεια enthielten: die Anbetung der Magier, das Wunder auf der Hochzeit zu Kana etc.); — und diese erstere Art der Opposition war wahrscheinlich die häufigere. Oder man mochte dem ebjonitischen Epiphaniasfest ein ganz neues andres Fest entgegensetzen, durch welches grade die der ebjonitischen Ansicht von Christo specifisch entgegengesetzte, characteristisch entgegengesetzte katholische christologische Vorstellung hervorgehoben werden sollte, — d. h. man mochte ihnen gegenüber das Fest der Geburt des Herrn feiern, für das man dann auch sehr füglich (wie ja die polemische Tendenz eine in die Augen fallende Correlation beider Feste wünschenswerth erscheinen lassen mußte,) den Namen ἐπιφάνια (schon mit Beziehung auf Luc. 1, 78. Tit. 2, 11. C. 3, 4.) oder θεοφάνια beibehalten konnte. Wahrscheinlich feierte man dieses Geburtsfest des Herrn auch genau an demselben Tage, an welchem die Ebjoniten ihr Fest der Taufe des Herrn begingen, — theils der desto bestimmteren Opposition wegen, theils weil man voraussetzte, der Herr habe genau mit dem Anfange seines 31. Lebensjahres sein öffentliches Lehramt angetreten durch den Hinzutritt zur Taufe, — zumal in Ermangelung bestimmterer Data über seinen Geburtstag. Von denjenigen Katholikern, welche diesen letzteren Weg einschlugen, mochten dann wohl auch einige, wie Clem. Alex. (l. c.) sagt, περιεργότερον nach dem Geburtstage des Herrn forschen, und aus solchen Untersuchungen mochten sich im Laufe der Zeit zum Theil anderweite Resultate und dem zufolge in verschiedenen Gemeinden anderweite und unter sich selbst verschiedene Zeitbestimmungen für die Weihnachts-

feier ergeben. So konnte es denn geschehen, daß man unter den Katholikern selbst an Einem Tage*) in verschiedenen Gegenden zwei verschiedene Feste feierte, — und zwar zwei ihrer wesentlichen Tendenz nach höchst analoge Feste, bei aller Verschiedenheit ihres Gegenstandes. Eben deßhalb mögen sich aber auch beide im Verlauf der Zeit großentheils mit einander amalgamirt haben, — und wahrscheinlich nur dadurch mögen sie sich in manchen Gegenden in ihrer ursprünglichen Getrenntheit erhalten haben, daß manche Gemeinden, die andere Berechnungen des Geburtstags des Herrn anstellten (namentlich denselben auf den 25. Dezember berechneten), ihr Weihnachten an einem andren Tage feierten als am Tauftage.**) So geschah es ganz natürlich, daß man mit der Zeit an manchen Orten gar nicht mehr wußte, was man feierte, ob Weihnachten oder Epiphanias. (So finden wir es bei Pseudo-Origenes, Homil. 8 de diversis [eine Homilie an Epiphanias], p. 446. Tom. II. Opp. Origen. Basil 1571.) Daher denn im 4. Jahrh. die Unbestimmtheit und Weitschichtigkeit des Gegenstandes, den man der Epiphaniasfeier unterlegte; daher die Künste der Kirchenväter, um sich von der eigentlichen Bedeutung des Epiphaniasfestes Rechenschaft zu geben.***)

Zu den ältesten Festen der christlichen Kirche gehören die Märtyrerfeste. Sie fallen schon sehr bestimmt in unsern Zeitabschnitt. Ihr Ursprung war ein durchaus unschuldiger. Wie einzelne Christen und Christenfamilien, einem sehr natürlichen und berechtigten Gefühl folgend, das Andenken der ihnen durch verwandtschaftliche Bande nahestehenden Verstorbenen alljährlich an ihrem Todestage feierten, und zwar auch gottesdienstlich feierten: ebenso lag es auch ganzen Christengemeinden nahe, die Todestage derjenigen ihrer Glieder alljährlich gemeinsam durch eine gottesdienstliche Feier zu begehen, welche als Glaubenszeugen für den Herrn den Tod erduldet hatten und dadurch Allen in ihrem Kreise auf ganz besondere Weise theuer ge-

*) So finden wir ja um die Mitte des 4. Jahrh. in Palästina und Egypten Weihnachten und Epiphan. auf einen Tag gefeiert. S. Cotelier ad Constitt. App. V, 13, p. 315, sq. Neander, K. G., II, 2, S. 604.

**) Als sich nachher im 4. Jahrh. die Annahme, daß der Geburtstag des Herrn auf den 25. Dezembr. falle, allgemein festgesetzt hatte, scheiden sich beide Feste bestimmt und allgemein.

***) [*Daß die Entstehung des altkirchlichen Festcyklus, wie überhaupt die Cultusformen der katholischen Kirche seit dem dritten Jahrhundert, die antiken heidnischen Culte und den römischen Kalender der Kaiserzeit zu ihrer Voraussetzung haben, ist in der obigen Darstellung Rothes gar nicht enthalten, ist aber unzweifelhaft.]

worden waren. Diesen rein christlichen Character erkennen wir noch bestimmt an der ältesten Märtyrer-Gedenkfeier, von der wir geschichtliche Kunde haben, nämlich in dem von Eusebius (IV, 15) aufbehaltenen Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den (um 165 [*?155] erfolgten) Märtyrertod ihres Bischofs Polykarpus und 11 andere Glaubenszeugen an die Gemeinde von Philomelium. Hier bemerken die Smyrnäer ausdrücklich, daß sie die Gebeine des Polycarp (und seiner Mitmärtyrer) an einem schicklichen Ort mit geziemenden Ehren beigesetzt, und an dieser Stätte, mit Gottes Hülfe *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ* versammelt, *τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον* zu feiern (*ἐπιτελεῖν*) hofften, *εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων* (nämlich *ἀθλεῖν*) *ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.* Wir finden hier bereits die Bezeichnung des Todestages der Märtyrer als ihres Geburtstages; *γενέθλια*, natalitia, wie man überhaupt die Todestage der im Herrn Abgeschiedenen sinnvoll ihre Geburtstage benannte (Tertull. de coron. milit. 3. Scorpiace c. Gnosticos 15). Die Feier dieser Märtyrerfeste fand, wie wir es auch hier sehen, an den Grabstätten der Gefeierten statt, und nur zu leicht setzte sich hierbei eine abergläubige Hochhaltung ihrer Reliquien an, wie ja sogar schon die Smyrnäer in jenem Briefe von *τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρύσιον ὀστᾶ αὐτοῦ* (des Polykarp) reden. Bei diesen Festen der Märtyrer fand dann in der Regel die Verlesung der Acta martyrii statt und ein Panegyrikus, der nur zu bald zu einer sehr bedenklichen, fast religiösen Verehrung dieser christlichen Helden viefach Veranlassung gab. Natürlich waren diese Feste ursprünglich nur locale und particuläre Feiern. Jede Gemeinde feierte nur derjenigen Märtyrer Gedächtniß, welche sie unmittelbar nahe angingen. Von der allgemeinen Feier eines Märtyrerfestes finden wir noch lange keine Spur.

Die kirchliche Einsegnung der Ehe fing auch bereits an ins Leben zu treten, wiewohl jetzt noch erst auf ziemlich formlose Weise. Der Erlöser selbst, so bestimmt er auch die Ehe als ein göttliches Institut anerkennt, verordnet schlechterdings nichts von einer solennen religiösen Weihe ihrer Schließung. Eben so wenig einer seiner Apostel. Im ganzen apostolischen Zeitalter zeigt sich nicht die leiseste Spur von einer solchen. Wie denn auch damals bei den Juden nichts derartiges üblich war, und auch bei den Römern nicht mehr (seit der Zeit der punischen Kriege). Gleichwohl konnte es auf die Länge nicht fehlen, daß die Kirche bei der Eheschließung con-

currirte. Es wirkten dazu religiöse sowohl als kirchenpolizeiliche Motive zusammen. Der erste Ansatz dazu bildete sich ganz unabsichtlich aus dem Verhältniß der Gemeinde zu ihrem Bischof heraus. Der Bischof war ja der allgemeine Seelsorger und Rathgeber seiner Gemeindeglieder: wie hätten diese ihn nicht selbst zu Rathe ziehen sollen bei einem so wichtigen Schritt wie die Eheschließung? Es bildete sich daher gewiß schon sehr frühe die Sitte, daß die Nupturienten ihrem Bischof von ihrem Entschluß Anzeige machten und ihn über denselben beriethen, — wenigstens wurde dieß gewiß ziemlich früh das Gewöhnliche. Dieser Brauch mußte sich bald als heilsam erweisen, und so suchten denn die Bischöfe ihn mehr und mehr zu einer bindenden Ordnung zu erheben. Im Uebergang zu einer solchen finden wir die fragliche Uebung in dem ältesten Datum, das von ihr auf uns gekommen ist, begriffen, bei Ignat. ad Polycarp, cp. 5: πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ τὸν θεόν, καὶ μὴ κατ᾽ ἐπιθυμίαν· πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω. Allein auch hierbei blieb die Sache nicht stehen. Die so enstandene kirchliche Ordnung nahm bald eine etwas veränderte Wendung durch das Hinzutreten einer kirchenpolizeilichen Rücksicht. Frühzeitig fing man nämlich in der Kirche an, Bestimmungen über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Eheverbindungen zu treffen. Da mußte man nun aber natürlich auch darauf Bedacht nehmen, die Schließung der für unzulässig geachteten Ehen zu hindern, und das einfachste Mittel dazu war, daß man die vorgängige Anzeige der Verlobung bei dem Bischofe verlangte, der dann das Vorhaben der Nupturienten auch zur Kenntniß der Gemeinde gebracht zu haben scheint: so daß sich hier schon ein bestimmter Anfang der kirchlichen Proclamationen findet. Es waren dieß die kirchlichen Sponsalien. Neben ihnen bestanden aber gewiß auch bei den Verlobungen der Christen die bei den Römern herkömmlichen bürgerlichen Sponsalien fort. Sie enthielten ja nichts, was man mit unter die Kategorien der Idololatrie hätte ziehen können, wie selbst Tertull., de idololatr. cp. 16, eingesteht. Vgl. auch de veland. virg. cp. 11. Den zu ihnen mitgehörigen Verlobungsring finden wir, auch was die Christen angeht, schon bei Tertull. und Clem. v. Alex. ausdrücklich bezeugt. Zu dieser kirchlichen professio matrimonii scheint nun wohl schon in unserm Zeitabschnitt auch noch eine kirchliche Benediction der Ehe (Copulation, Trauung) hinzugekommen zu sein. Es lag ja in der Natur der Sache selbst, daß die Christen es wünschenswerth finden mußten, einen so

wichtigen Schritt wie die Eheschließung durch eine religiöse Weihe heiligen zu lassen, zumal von Anfang an der religiöse Gesichtspunkt bei der Ehe so bestimmt hervorgehoben wurde in der Kirche. Die ersten geschichtlischen Spuren einer solchen kirchlichen Einsegnung der Ehe finden wir doch auch schon bei Tertull. (ad uxorem II, 9, de monogam. cp. 11) und Clem. Alex. (Paedag. III, 11, p. 291 Pott.), wiewohl bei dem letzteren weniger unzweideutig. Aus diesen Stellen erkennen wir zugleich einigermaßen, **worin** diese kirchliche Weihe bestand. Einmal nämlich in der gemeinschaftlichen Abendmahlsfeier des Brautpaars, verbunden mit einer Oblation von Seiten desselben, wofür dann wahrscheinlich (der allgemeinen Ordnung gemäß) bei der Eucharistie die Namen desselben mit verlesen und sie so der Fürbitte der Gemeinde empfohlen wurden. War es ja doch überhaupt die Abendmahlsfeier (in Verbindung mit einer Oblation), was man in dieser Zeit für alle solche Fälle wählte, wo man einem Verhältniß oder Ereigniß in dem häuslichen oder bürgerlichen Leben die religiöse Weihe geben wollte, wie z. B. bei der Feier der Gedächtnißtage der Verstorbenen u. s. w. Dazu scheint aber auch noch eine eigentliche Benediction der Neuvermählten, mit Handauflegung, hinzugekommen zu sein. Eine **eigentliche** Trauung, d. h. das, was wir jetzt die Trauung nennen, war sie noch nicht; denn sie war durchaus nicht **der** Act, durch welchen die Ehe **geschlossen** wurde, und wurde durchaus nicht als **nothwendig** zur Gültigkeit einer **christlichen** Ehe angesehen.

Nächst den cultischen Instituten bildete sich in dem inneren Leben der Kirche in dieser Zeit vorzugsweise die **Kirchenzucht** aus.*)

Der eigentliche Kern der gesammten Kirchendisciplin ist der **Bann**, die **Excommunication**, und diese Institution stammt allerdings schon aus der apostolischen Zeit. Vergebens hat man gesucht, sie auf die eigne Institution des Erlösers selbst zurückzuführen. Die Stellen, in denen man eine solche gefunden hat: Matth. 18, 15–18. Joh. 20, 23, reden wenigstens nicht direct von dem Kirchenbann. Die Apostel dagegen kennen denselben allerdings bereits: 1 Cor. 5. 2 Cor. 2, 5—11. 2 Thess. 3, 6. 14. 15. 3 Joh. 10. Das apostolische *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* (1 Cor. 5, 3—5. 1 Tim. 1, 20.) ist keine bloße Excommunication. Die Stellen Röm. 16, 17. 1 Thess. 5, 22. 2 Tim. 4, 14. 15. Tit. 3, 10, und 2 Joh. 10. 11. reden gar nicht von derselben. Wir haben also den Kirchenbann in der That als

*) Vgl. insbesondere auch **Ritschl**, Altkathol. K., 2. A., S. 369—384.

eine apostolische Einrichtung zu betrachten; nur dürfen wir dabei nicht außer Acht lassen, daß die Apostel sich für diese Einrichtung durchaus nicht etwa auf die ihnen eigenthümliche apostolische Machtvollkommenheit berufen. Sie haben dieselbe vielmehr einfach auf das allgemein geltende natürliche Gesellschaftsrecht gegründet, auf das Recht, das jeder Gesellschaft zukommt, unwürdige und gegen ihre Gesetze und Ordnungen sich auflehnende Mitglieder aus ihrem Schooß auszuschließen. Wie denn auch in den heidnischen Religionsverfassungen und namentlich in der jüdischen der Bann gehandhabt wurde. Die Ausübung dieses ihres natürlichen Rechts war für die ersten Christengemeinden bei ihrer eigenthümlichen Lage doppelt streng geboten. Denn die Heiden beobachteten sie mit scharfem Auge und hielten es ihnen mit Bitterkeit vor, daß unter ihnen auch Unwürdige sich fänden. Vgl. Tertull. ad nationes II, 5. Den christlichen Kirchenbann als eine bestimmte Nachahmung des jüdischen zu betrachten (was namentlich Vitringa mit allem Nachdruck durchzuführen sucht), ist gar kein Grund vorhanden; um so weniger, da beide einander sehr wenig ähnlich sehen. Der christliche Kirchenbann erscheint als ein durchaus selbständiges Institut, das sich aus dem christlichen Princip selbst herausentwickelt hat, — und höchstens kann die unmittelbare Nachbarschaft des jüdischen bei seiner Entstehung als mitveranlassende Ursache mitgewirkt haben.

Die Excommunication war in dieser ersten, apostolischen Zeit Ausstoßung aus der Gemeinde. Allerdings streng genommen nur aus der Einzelgemeinde; indessen mußte die moralische Wirkung einer solchen localen Ausstoßung auch über das Ganze der Christenheit sich ausdehnen Ueber das Verhältniß des Excommunicirten zu Christo wurde durch den Bann selbst kein Urtheil ausdrücklich ausgesprochen; allein freilich wird man unwillkürlich vorausgesetzt haben, daß Vergehungen wie die, welche die Excommunication nach sich zogen, auch das Verhältniß zu Christo auflösen mußten, — ohne Präjudiz jedoch für die Vergebung Christi bei aufrichtiger Buße des Sünders. Die Absonderung der Gemeinde von dem Excommunicirten war gewiß keine absolute. Man ging ihm gewiß auch so noch immer nach mit den Einwirkungen christlicher Liebe, um ihn zur Buße zu erwecken. Denn dieß war der ausgesprochene Zweck der Ausschließung: 2 Theff. 3, 14. Wurde dieser Zweck erreicht, so wurde der Gebannte wieder aufgenommen. Daß dabei schon bestimmte Formen, in denen die Wiederaufnahme zu geschehen hätte, stattgefunden, davon findet sich in der

apostolischen Zeit noch keine Spur. Genug, daß die Gemeinde sich von der Aufrichtigkeit der Buße des Gebannten überzeugt hatte. Verhängt wurde die Excommunication jetzt von der Gemeinde. So stellt es sich auch 1 Cor. 5, 2. 3. 4. 7. 2 Cor 2, 6. 2 Theff. 3, 14. Und dem gemäß hatte nun ebenso auch wieder die Gemeinde, und nur sie das Recht, den bußfertigen Gebannten wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. S. 2 Cor. 2, 7. 8. 10.

Mit der Entstehung der Kirche modificirte sich nun diese Einrichtung. Die Excommunication war jetzt nicht mehr Ausstoßung aus einer einzelnen Gemeinde, sondern auch formell Ausstoßung aus der Kirche, und sie war nicht mehr eine Handlung einer einzelnen Gemeinde, sondern der Kirche. Damit kam nun natürlich das Recht, sie zu verhängen, aus der Hand der Gemeinde in die des legitimen Repräsentanten der Kirche innerhalb des Bereichs der Einzelgemeinde, des Bischofs. So lange das demokratische Element in der bischöflichen Gemeindeverfassung noch nicht ganz zurückgedrängt war, zogen die Bischöfe wohl die Gemeinde und ihren Clerus mit zu Rathe bei der Verhängung der Excommunication; aber es war dieß lediglich eine Sache ihres guten Willens und geschah immer seltener. Die Vergehungen, welche mit Excommunication zu bestrafen seien, mußten jetzt auch genauer bestimmt werden, nachdem es nicht mehr die einzelne Gemeinde war, welche ausschloß, sondern das Ganze der Kirche. Es mußten jetzt für alle einzelne Gemeinden gleichmäßige Grundsätze aufgestellt werden. Hier gilt nun zuerst von vornherein als selbstverständlich, daß nur notorische, öffentlich ruchbar gewordene Vergehungen die Excommunication nach sich ziehen könnten. Dieß folgte auch schon aus der gesellschaftsrechtlichen Natur unsres Instituts. Daß geheim gebliebene Vergehen von dem Thäter selbst gebeichtet werden müßten oder sollten: davon zeigt sich jetzt noch nichts. Sodann fielen auch unter den offenbaren Vergehungen nur die groben unter die Strafe des Banns, nur diejenigen, welche als einen wirklichen Abfall von Christo involvirend angesehen wurden: die peccata mortalia, quae veniam non capiant, — im Gegensatze gegen die delicta quotidianae incursionis, die peccata venialia. Zu jenen zählte man in der Regel: 1) Abfall vom Christenthum und überhaupt Götzendienst, Idololatria, 2) Mord, 3) Ehebruch und überhaupt Unzucht, 4) Diebstahl, 5) Falsches Zeugniß und 6) Häresie und Schisma. Ob eine Befreiung von der einmal verhängten Excommunication unter Bedingungen möglich sei: darüber konnte die

Kirche sich jetzt noch nicht vollständig vereinigen. Die apostolische Zeit hatte die Gefallenen milde behandelt; und auch jetzt fehlte es noch nicht an Stimmen, welche zu solcher Milde ermahnten. Aus dem Briefe des Dionysius von Corinth an die Gemeinde zu Amastris im Pontus gibt Eusebius (IV, 23) an: *καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει.* Im Allgemeinen wurde aber zunächst nach dem apostolischen Zeitalter eine größere Strenge vorherrschend, — ganz besonders entschieden, wie es scheint, in der nordafrikanischen Kirche. Im Durchschnitt hielt man sich damals an den Grundsatz, daß für die nach der Taufe begangenen peccata mortalia nur eine Einmalige Buße statthaft sei. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts fing man wieder an sich stark zur Milde zu neigen, und das rief dann den Widerspruch des Montanismus hervor, der wenigstens für Unzucht, Mord und Götzendienst schlechterdings keine Buße gestatten wollte. Die katholische Kirche indeß lenkte grade im Gegensatz gegen den Montanismus immer mehr in eine gelindere Praxis ein. Sofern nun eine Wiederaufhebung des Bannes und eine Wiederaufnahme des Gebannten in die Kirche überhaupt erlangbar war, konnte es nur auf dem Wege der Kirchenbuße, der poenitentia, geschehen, und das wesentlichste Stück dieser war die s. g. Exomologesis. Diese Exomologesis bestand in allerlei äußeren Demüthigungen, deren der Gebannte sich unterzog, namentlich auch öffentlich, Angesichts der Gemeinde, um dieser seine Reue zu bezeugen, die ihr angethane Beleidigung abzubitten und ihr Mitleid anzurufen: Fasten, Kasteiungen in Sack und Asche, in Lumpen und Schmutz, Liegen auf der Erde, Gebete, Kniefälle, namentlich vor den Geistlichen, Thränen, Seufzer, Deprecationen bei einzelnen Gemeindegliedern, besonders den am meisten angesehenen, Almosengeben. Daß man von denen, welche die verlorne Gemeinschaft mit der Kirche wieder suchten, eine Exomologesis verlangte, war an sich sehr in der Ordnung. Die Kirche bedurfte einer deprecatio von Seiten des Excommunicirten wegen der Beleidigung, die er ihr durch sein Vergehen zugefügt hatte, wenn sie ihm vergeben sollte. (Ueberdieß schloß sich daran noch eine pädagogische Abzweckung für den Büßenden an.) Diese Exomologese wurde deshalb auch als eine Satisfactio angesehen, nämlich als eine der beleidigten Kirche geleistete. Daß man aber von den Excommunicirten jene äußeren Kundgebungen der ihnen allerdings geziemenden Gesinnung jetzt auf gesetzliche Weise verlangte, war

jedenfalls ein Mißgriff, und ein sehr gefährlicher. Stellt doch Tertull. die Exomologesis gradezu als eine göttliche Institution dar! de pudicit. c. 12. Die Wiederaufnahme dessen, der sich diesen Demüthigungen unterwarf, die anfänglich von der Gemeinde abgehangen hatte, war natürlich jetzt auch nur die Sache des Bischofs. Wahrscheinlich war schon jetzt bei ihr die hergebrachte Form, in welcher sie statt fand, die Handauflegung des Bischofs und der übrigen Kleriker, die natürlich mit einem Gebet verbunden war. Eben daher schrieb sich dann auch die in vielen Gemeinden herrschende Sitte (Euseb., VII, 2.) die zur katholischen Kirche hinübertretenden Häretiker durch die bloße Handauflegung aufzunehmen. Von dem Gebrauch einer Absolutionsformel bei der Wiederaufnahme zeigt sich jetzt noch keine Spur; indeß als eine Absolution wurde diese Wiederaufnahme allerdings schon frühzeitig betrachtet, — aber von vornherein als eine von der Kirche (nicht von Gott) ertheilte Vergebung der ihr zugefügten Verletzung. So sah augenscheinlich Paulus die Sache an: 2 Cor. 2, 5—11, wo überall von einem χαρίζεσθαι der Gemeinde, und erst infolge hiervon von einem χαρίζεσθαι des Apostels die Rede ist. Von dieser Ansicht von der Sache ging auch die (nachmals so viele Unordnungen veranlassende) Sitte aus, daß die in den Verfolgungen Abgefallenen sich, um die Wiederaufnahme zu erlangen, an die Märtyrer oder die Confessoren wendeten, und von diesen sich die pax ecclesiastica erbaten. Diese Gefallenen meinten, die der Kirche schuldige Deprecation bei niemandem schicklicher und wirksamer anbringen zu können als bei ihren edelsten, würdigsten und geehrtesten Gliedern, die sie aber auch durch ihren Abfall am schmerzlichsten verletzt haben mußten. Wenn sie diese mit sich ausgesöhnt und sich zu Fürbittern bei der Gemeinde gewonnen hätten: dann, meinten sie, werde ihnen die Verzeihung dieser letzteren nicht fehlen können.

Excommunication, Satisfaction und Absolution so verstanden: waren ganz unanstößige, ganz wohlberechtigte Institutionen. Allein mit der Entstehung der Kirche ergab sich zugleich für sie die dringende Gefahr, sich auf einen ganz andren, völlig falschen und widerchristlichen Sinn ziehen zu lassen, und eine starke Versuchung dazu. Bei der Neigung, im Christenthum alles auf die Kirche zu stellen, war es ja gar nicht zu vermeiden, daß man das Verhältniß des Menschen zur Kirche ohne weiteres mit seinem Verhältniß zu Gott identi-

fixirte. Von diesem Standpunkt aus erschien dann die Excommunication als Ausschließung nicht bloß aus der Kirche, sondern zugleich von der Angehörigkeit an Gott, von dem Heil in Christo, — die Satisfaction in der Exomologese als eine Gott durch verdienstliche Werke geleistete Genugthuung, — die Absolution als Sündenvergebung von Seiten Gottes. In unsrem Zeitabschnitt kam es nun allerdings noch nicht dazu, daß diese Consequenzen mit vollem Bewußtsein vollzogen worden wären; allein dunkel schwebten sie doch schon jetzt den Gemüthern vor, und je länger es währte, desto entschiedener arbeiteten sie sich herauf an das Tageslicht des Bewußtseins.

Das Beichtinstitut ist jetzt noch eine völlig unbekannte Sache.

Die christliche Moralität characterisirt sich in unserm Zeitabschnitt im Allgemeinen durch die vorherrschend ascetische Richtung. Was am höchsten geachtet wird, ist die völlige Verachtung der Welt und die völlige Weltentsagung. Vor allem im Kampf für Christum, — das Märtyrerthum. Hochgeehrt wurden diejenigen, welche des christlichen Glaubens wegen Verfolgungen erduldeten. Der Tod der Märtyrer (*μάρτυρ*: Ap. G. 22, 20. Hebr. 12, 1. Offb. 17, 6) galt gleich der Taufe für sündentilgend (Luc. 12, 50. Marc. 10, 39. lavacrum sanguinis, *τὸ βάπτισμα διὰ πυρός*), ersetzte auch die Taufe (nach Mtth. 10, 39.) und führte allein sogleich zu dem Herrn in das Paradies (Mtth. 5, 10—12.) Aber auch die überlebenden Bekenner (*ὁμολογηταί*, confessores. Mtth. 10, 32. 1 Tim. 6, 12. 13) galten für auserwählte Glieder Christi. Daher besuchte und versorgte man sie in den Gefängnissen; und wenn Abgefallene (lapsi) von ihnen zur Gemeinschaft zugelassen worden waren, so scheute man sich, ihnen die kirchliche Wiederaufnahme länger zu verweigern. Diese Hochschätzung des Märtyrerthums bewog manche Christen, sich selbst den verfolgenden Obrigkeiten als Christen anzugeben. Tertullian erzählt ad Scapulam cp. 5: Arrius Antoninus (zur Zeit Hadrians) in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia ejus se manu facta obtulerunt, cum ille, paucis duci jussis, reliquis ait: *ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.* Namentlich auch die Montanisten excedirten in dieser Weise fanatisch. Die Nüchteren mißbilligten solche Handlungsweisen. In der Ep. Eccl. Smyrn. cp. 4 heißt es: *οὐκ ἐπαινοῦμεν*

τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.*)

Nach einer andern Seite hin wurde die Ehelosigkeit besonders hoch geachtet, so sehr daß in Mancher Augen die zweite Ehe sehr zweideutig erschien. (Athenagoras, Legat. pro Chr. cp. [*33]: ὁ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπὴς ἐστι μοχεία.) Kein geringerer Werth wurde auf das Fasten gelegt. Allgemeine Ordnung war das Quadragesimalfasten; die Art und Weise desselben aber war sehr ungleich. Sonst wählte man zu freiwilligem Fasten in der Regel den Mittwoch und den Freitag, die sogenannten dies stationum. Es gab unter den Christen und Christinnen Asketen (ἀσκηταί, — eine ursprünglich von den Athleten gebrauchte Benennung,) von Profession (Athenagor., Legat. cp. 28. Tertull. de cultu feminar. cp. 11), die sich nicht nur der Ehe, sondern auch des Weins und aller animalischen Nahrung enthielten, auch wohl ausschließend auf Brod und Wasser sich beschränkten. Besonnene Christen warnten vor solchen gefährlichen Sonderlichkeiten. S. Dionys. v. Corinth in seinem Brief an die Gnossier bei Euseb. IV, 23. Ep. Eccles. Vienn. et Lugd. bei Euseb. V, 3.

Denjenigen, die in solchen Extravaganzen Abwege erkannten, fehlte es doch an rechter Klarheit darüber, welche anderweite Richtung sie ihrer christlichen Thätigkeit geben sollten. So war etwas Unsicheres, Schwankendes in dem Christlichen Leben dieser Zeit. Es wartete dasselbe darauf, daß ihm eine entschiedene Direction gegeben würde. Der nächstfolgende Zeitabschnitt führte sehr bald eine solche Entscheidung herbei.

*] Es ist lehrreich mit der obigen kürzeren Darstellung die ausführlichere zu vergleichen, welche in der Geschichte des religiösen Geistes und Lebens §. 12–15 enthalten ist.

§. 12.

Indessen liegt es in der Natur der Sache, daß wir auch in der katholischen Kirche (von den Aposteln natürlich abgesehen), zunächst die christliche Frömmigkeit nur in einer sehr unentwickelten und mangelhaften, — wenn gleich im Vergleich mit der der Judenchristen reinen — Gestalt antreffen müssen. Es gilt dieß besonders von der ersten Epoche derselben nach der Stiftung der Kirche, welche bis an den Anfang des dritten Drittheils des 2. Jahrh. hinreicht. Wir bezeichnen diese Epoche im Allgemeinen als die katholisch-supernaturalistische.

Die Repräsentanten dieser Epoche sind hauptsächlich die sogenannten apostolischen Väter (unter ihnen vorzugsweise Barnabas und Hermas), der Brief an den Diognet, Justin der Märtyrer, Athenagoras und Irenäus.

---

*) Vgl. über diesen von Eusebius ausgelassenen Satz Gieseler 1, I, 248.

Wenn wir den religiösen Geist dieser Männer aus ihren Schriften aufzufassen suchen: so ist allerdings wohl der nächste Eindruck, den wir von ihnen empfangen, das Bewußtsein, hier bestimmt innerhalb des Gebiets einer specifisch christlichen Religiosität zu stehen, und auf dem Boden der apostolischen Verkündigung. Es ist im Allgemeinen der apostolische Geist, der hier weht, und überall stoßen wir auf einzelne laute Anklänge der apostolischen Verkündigung. (Am aller entschiedensten gilt dieß von den Briefen des Ignatius, von dem des Polykarpus und von dem an den Diognet.) Allein unmittelbar zugleich wird uns doch auch der große Abstand des religiösen Gesichts- und Gedankenkreises jener Männer von dem der Apostel, bei aller Analogie, fühlbar. Der in sich selbst lebendig und harmonisch verbundene Reichthum des ersteren sticht sehr auffallend ab gegen die Dürftigkeit und Zusammenhangslosigkeit des letzteren. [* sic.] Und was hier von jenen Schriften gesagt ist, das gilt gleichmäßig auch von der Gestalt des christlichen Lebens in unserer Epoche, insoweit wir uns überhaupt aus den spärlichen historischen Datis, die auf uns gekommen sind, eine Vorstellung von demselben zu entwerfen vermögen.

Die Auffassung des menschlichen Lebens tritt uns in unsrer Epoche in einem vielfach wunderlichen Bilde entgegen, und durchgängig als höchst elementarisch und fragmentarisch. (Ganz besonders auffallend in dem sogenannten Briefe des Barnabas und in dem Hirten des Hermas.) Wir empfangen bei ihrem Anblick den Eindruck eines mühseligen Ringens des christlichen Geistes mit dem spröden Stoffe des wirklichen Lebens, bei dem die Bewältigung und Durchdringung des letzteren durch den ersteren durchaus noch nicht zu Stande gekommen ist, auch noch nicht ein Mal für den Gedanken. Ja, es will uns häufig so dünken, als hätten jene obengenannten Männer, und die Kirche ihrer Zeit überhaupt sich gar noch nicht mit deutlichem Bewußtsein die Aufgabe einer Durchdringung des wirklichen Lebens und seiner wesentlich menschlichen Verhältnisse durch das christliche Princip gestellt. Das eigenthümlich christliche Bewußtsein um den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium scheint allerdings an einzelnen Punkten hindurch (besonders in dem Ignatianischen Briefe und in den Briefen an den Diognet, auch bei Justinus und Irenäus, und gibt der Ansicht und dem Leben bestimmt eine eigenthümliche christliche Beleuchtung und Farbe; allein dieß ist doch nur in einzelnen Parthien der Fall; an dem Ganzen tritt die eigenthümlich christliche Färbung nur sehr matt hervor, und gar nicht selten fehlt sie ganz (wie vorzugsweise bei dem Athenagoras.) Häufig genug stellt sich der gesetzliche Standpunkt wieder ganz scharf heraus. Ueberall zwar zeichnet sich die sittliche Ansicht durch ihre Reinheit und Strenge aus; aber sie artet auch leicht in einen unevangelischen Rigorismus aus (wie z. B. bei dem Athenagoras, wenn er Legat. pr. Christianis, cp. 33 schreibt: „*ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες, τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν, μέχρι καὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἡδέων*“), — woneben sich dann die Versuche, daß Bewußtsein der evangelischen Freudigkeit und Freiheit in der practischen Richtung mit festzuhalten (wie z. B. bei Hermas, Pastor. L. II, Mand. 10, cp. 1—3) ziemlich haltungslos ausnehmen.

Nicht also bloß mangelhaft ist die Auffassung und Gestalt der christlichen Religiosität in unserer Epoche, sondern auch schon positiv fehlerhaft, schon verunziert durch mancherlei antievangelische Auswüchse; und das übelste ist, daß diese letzteren grade als die eigentlichen Resultate der auf die Auffassung der Idee der christlichen Frömmigkeit gerichteten Bestrebungen anerkannt werden müssen. Grade sie

haben wir uns deßhalb genauer zu vergegenwärtigen. Sie lassen sich aber auf folgende 5 Hauptpunkte zurückführen:

1. Der Chiliasmus, — nicht inwiefern er überhaupt in der Summe der dogmatischen Ueberzeugungen der Kirche mit begriffen war (denn insofern war er, richtig verstanden, untadlig, ja wesentlich nothwendig,) sondern inwiefern er theils in ihrem religiösen Leben das vorherrschend lebendige und wirksame Moment war, — theils (was übrigens die nothwendige Bedingung sowohl als Folge eines solchen Vorherrschens war,) nicht mehr in der Reinheit vorhanden war, wie er in der apostolischen Verkündigung unmittelbar gegeben ist, sondern durch die Beimischung vielfältiger sinnlicher Vorstellungen verunreinigt. (In dem Briefe des Barnabas, cp. 15 findet er sich noch in einer ganz reinen Gestalt. Weniger unzweideutig ist dieses schon beim Hermas, Pastor, L. I. Vis. 1. In einer äußerst sinnlichen Gestalt dagegen tritt er bei dem Papias [bei Irenäus adv. Haer. V., 33. coll. Euseb., K. G. III. cp. 39.] auf, und bei dem Irenäus, adv. Haer. V., 25-36. Auch bei Justin. M. scheint er von verkehrten sinnlichen Vorstellungen nicht frei gewesen zu sein: Dialog. c. Tryphon. p. 306. 307 [vgl. Münscher, Dogmengeschichte. II. S. 449—452 und 336.)

2. Die ersten Ansätze einer überwiegenden und verkehrten asketischen*) Tendenz. Sie sprach sich im besondern näher aus Theils in der Herabsetzung des ehelichen Lebens gegen die Ehelosigkeit, deren Werth man auf eine unrichtige Weise zu schätzen anfing; (So besonders schon bei Hermas, Past. L. I. Vis. 2. cp. 2, L. III. Sim. 9. cp. 2., Justin. M., Apolog. II. p. 71. de resurr. carn. §. 3. coll. §. 14. und Athenagoras, Legat. pr. Chr. c. 33. vgl. auch Minuc. Felix, Octav. c. 31. § 6. Ganz natürlich hing damit zusammen die Verwerfung der zweiten Ehe: Hermas, L. II. Mand. 4. cp. 4. Besonders Athenagoras, Legat. pr. Chr., cp. 33 vgl. Minuc. Fel. Octav. cp. 31. § 5. Theils

3. Die große Werthlegung auf das Fasten. (Abermals besonders bei Hermas, L. III. Sim. 5. cp. 1. und 3. Auf seine Visionen bereitet Hermas sich gewöhnlich durch anhaltendes strenges Fasten vor. Desgl. Ep. ad Diognet., cp. 6. Alcibiades in dem Schreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne, bei Euseb., K. G. V. cp. 3.

4. Die Ueberschätzung des Märtyrerthums. (Wenigstens bei Hermas findet sich eine solche schon sehr bestimmt: die Hauptstelle: L. III. Sim. 9. cp. 28 — und in der Praxis.) Endlich

5. Der erste Ansatz der Lehre von den sogenannten überverdienstlichen Werken. (Auch dieses bei Hermas, L. III. Sim. 5. cp. 3.)

§. 13.

Aus dem eben angegebenen Princip floß ganz natürlich derjenige Fehler der hier fraglichen religiösen Richtung, welcher als ihr Hauptmangel in's Auge fällt, —

---

*) Asketen (ἀσκηταί, continentes) gab es jetzt schon vielfach. S. z. E. Tertull. de cultu feminar., II. 9: „Aliqui abstinentes vino et animalibus esculentis, multi se spadonatui obsignant propter regnum Dei.“ Ein solcher Ascet war auch jener Alcibiades bei Euseb., K. G. V. cp. 3. p. 212. [*vgl. Athenagoras leg. 33: εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ].

ihr überwiegend negativer Character, — namentlich der Mangel an einer entschiedenen Richtung der eigenthümlich-christlichen religiösen Thätigkeit auf die Verhältnisse des allgemein-menschlichen Lebens, zu deren reinigender, heiligender, entwickelnder und verklärender Durchdringung, — ein Mangel, den die Kirchenlehre unserer Epoche zum Theil ausdrücklich als Forderung an den Christen stellen. (So wird z. B. in dem Hirten des Hermas häufig als characteristisches Kennzeichen des ungöttlichen Geistes angegeben, daß er gerichtet sei auf die „negotia hujus saeculi". S. z. B. L. II. Mand. 10. cp. 1 u. 2, Mand. 12. cp. 1. u. s. f. — Nicht durchaus ungegründet war daher allerdings der Vorwurf der „infructuositas vitae," welchen die Christen jetzt so häufig von den Heiden hören mußten. Tertull., apologetic. cp. 42.) Es ergaben sich aber aus demselben mit gleicher Nothwendigkeit auch die positiven Verirrungen derselben, die oben genannten antievangelischen Auswüchse. Denn bei einer rein negativen (und dabei nicht ein Mal positiv feindselig auf das wirkliche allgemein-menschliche Leben gerichteten) Tendenz, d. h. bei einer Tendenz ohne ein bestimmtes, wirklich gegebenes Object konnte man sich ja doch nicht beruhigen Nachdem man auf das wirklich gegebene wahre Object der sittlichen Thätigkeit des Christen verzichtet hatte, mußte man sich ein verkehrtes Object für dieselbe erfinden, und zwar ein solches, wie es der supernaturalistischen Vorstellung von dem eigenthümlich-christlichen Leben angemessen erschien. Da man nun ein Mal den specifisch angemessenen Schauplatz für die Entwickelung und Wirksamkeit des eigenthümlich-christlichen Lebens nicht in dem allgemein menschlichen Leben anerkennen wollte: so mußte man denselben über dieses hinaus in einer ganz neuen, von der bisherigen disparaten Ordnung der Dinge, in einem abentheuerlich ausgestatteten tausendjährigen Reiche Christi auf Erden suchen, — einem, wiewohl irdischen, doch ganz eigentlich übernatürlichen Zustande; — oder man mußte sich zu einem solchen Schauplatz eigenmächtig den engen Kreis des christlichen Gemeindelebens als solchen bestimmen, ihn so strenge als nur immer möglich aus dem Gebiet des allgemein-menschlichen, d. h. des bürgerlichen (im weitesten Sinne des Worts) Lebens herausscheidend. Da man nun ein Mal die allgemein-menschliche sittliche Vollkommenheit nicht für die eigenthümlich-christliche sittliche Vollkommenheit anerkennen wollte: so mußte man die Aufgabe der christlich-sittlichen Thätigkeit in die Erstrebung einer willkührlich selbstgemachten, vermeintlich höheren, Vollkommenheit setzen, die zu dem allgemein-menschlichen Leben in gar keiner Beziehung, ja wohl gar mit den Gesetzen, auf welche dasselbe gegründet ist, im Widerspruch stand, — in einer strengen Ascese, namentlich in der Abgesagtheit von dem Grundverhältniß des allgemein-menschlichen Lebens, dem ehelichen, und dergleichen mehr; wie denn auch die überhandnehmende unevangelische Ueberschätzung des Märtyrerthums, wenigstens von einer Seite, hiermit zusammenhängt. Der Schritt zu dem Gedanken an ein überverdienstliches sittliches Thun lag dann von hier aus nur allzunahe. Da man endlich nun ein Mal die Erhaltung und Förderung des eigenthümlich-christlichen inneren, des sogenannten geistlichen (intellectuell-sittlichen) Lebens nicht auf dem Wege einer immer durchgreifenderen Reinigung und einer immer energischeren, vollständigeren und harmonischeren Fortentwicklung der natürlichen intellectuellen und sittlichen Kräfte durch das christliche Princip erwarten und suchen wollte: so mußte man ihr auf dem Wege übernatürlicher unmittelbarer Mittheilung entgegensehen und nachtrachten, und deßhalb einen vorzüglichen Werth auf diejenigen asce-

tischen Uebungen legen, welche die psychische Erregbarkeit und Empfänglichkeit für eine solche erhöhen konnten, — wie namentlich das Fasten. (Grade unter diesem Gesichtspunkt finden wir ja insonderheit bei dem Hermas das Fasten angesehen.)

§. 14 a.

Will man indessen den unterscheidenden Charakter der Weise der christlichen Frömmigkeit in der hier fraglichen Epoche richtig auffassen: so muß man das bisher gesagte wiederum restringiren. War nämlich gleich das gedachte Princip bei der Gestaltung der christlichen Frömmigkeit in der katholischen Kirche im Allgemeinen das vorherrschende: so war doch dasselbe in ihr noch nicht zum völlig klaren Bewußtsein gekommen, und deßhalb seine Wirksamkeit auch noch keine völlig und consequent durchgreifende; vielmehr wirkte neben demselben noch großentheils — mehr oder minder bewußterweise, — der ursprüngliche Anstoß der apostolischen Verkündigung fort,*) der namentlich auch die Verkehrtheiten der ascetischen Richtung noch häufig in's richtige Geleis zurückbrachte. (S. z. E. den Vorfall mit den beiden Lyoneser Confessoren Alcibiades und Attalus, Euseb., K. G. V. cp. 3.) Sein noch fortdauernder Einfluß ließ es jetzt noch zu keiner vollständigen Durchführung des einseitig supernaturalistischen Princips kommen. Ganz besonders aber bildet sogar einen ganz offenen Gegensatz gegen den einseitigen Supernaturalismus die schöne Ansicht Justins d. M. (in seinen beiden Apologien) von dem der menschlichen Natur als solcher, einwohnenden Gottverwandten, dem λόγος σπερματικός, zu dem die christliche Offenbarung, als die reine voll Selbstoffenbarung des ewigen göttlichen Ur-Logos selbst, in einem wesentlichen Verhältniß stehe. Allein freilich — das läßt sich nicht verkennen, — die Kraft des ursprünglichen Anstoßes der apostolischen Richtung nahm je länger je mehr ab.

Hierin liegt denn der ganz natürliche Grund davon, daß dem Bilde, welches wir hier vor uns haben, überhaupt die rechte lebendige Einheit und Zusammenstimmung abgeht; und daß es auch im Einzelnen überall den Character des noch Unentwickelten und fragmentarischen an sich trägt.

§. 14.b.

Der Character der religiösen Richtung unser Epoche, wie wir ihn bisher zu zeichnen versucht, prägt sich auch unverkennbar in der dogmatischen Auffassung des Christenthums aus. Wir können hier nur die Auffassung der dogmatischen Hauptlehren berücksichtigen. Die Gestalt derselben in unserer Epoche erklärt sich aber grade erst dann, wenn man erwägt, daß auch die dogmatische Geistesthätigkeit von dem Princip eines einseitigen Supernaturalismus ausging, der aber noch nicht zu deutlichem Bewußtsein um sich selbst und eben deßhalb erst noch zu einer sehr unvollständigen Durchführung gelangt war. Vor allem in der Grundlehre von der Erlösung durch Christum zeigt sich die Herrschaft des einseitigen Supernaturalismus deutlich. Daß durch Christum und in ihm eine Erlösung der gefallenen, sündigen Menschheit statt finde, dieß stand freilich als erfahrungsmäßige, geschichtliche Thatsache mit unauslöschlichen Zügen in dem Bewußtsein der Christenheit unserer Epoche geschrieben: aber wie und wodurch diese Erlösung durch Christum zu Stande gebracht sei, in welcher Beziehung die einzelnen Mo-

---

*) Einzelne Belege davon sind z. B. Ep. ad Diognet. cp. 5.

mente seines irdischen Lebens, namentlich auch sein Leiden und Tod, zu dieser Erlösung stehen: über dieß alles fehlten alle klaren und bestimmten Vorstellungen. Wie hätte man auch ein Bedürfniß fühlen sollen, sich solche zu bilden? Der einseitige Supernaturalismus könnte kein Interesse haben, einen realen inneren Causalenxus zu entdecken zwischen der geschichtlichen Erscheinung Christi (im weitesten Sinne dieses Ausdrucks) und der thatsächlich in geschichtlichem Zusammenhange mit ihr vorhandenen Erlösung der Menschheit. Im Gegentheil, je weniger ein solcher realer Causalzusammenhang hervortrat, d. h. je mehr das Werk der Erlösung als ein reines Wunder (als etwas Magisches) erschien: desto mehr mußte es ihm zusagen. Gleichwohl war er sich doch auch wieder seiner selbst noch nicht klar genug bewußt, um alle aus der apostolischen Verkündigung in unsere Epoche traditionell herübergekommenen Vorstellungen von einem solchen realen Causalzusammenhang absichtlich zu vertilgen. Wir finden daher bei den Kirchenlehrern unserer Epoche mancherlei Vorstellungen von der Beschaffenheit der erlösenden Thätigkeit Christi, ihrem wesentlichen Zweck und also dem Wesen der Erlösung selbst. Am häufigsten wird der Zweck der Menschwerdung und der erlösenden Thätigkeit des Herrn darein gesetzt, der vollkommenste und letzte göttliche Gesandte und Lehrer, der vollkommenste Offenbarer Gottes zu sein, und der Menschheit ein neues, vollkommenes Gesetz zu geben, nach Abrogirung des Alttestamentlichen. Daneben heißt es wieder, der Herr sei erschienen, um der Macht des Satans und seiner Dämonen ein Ende zu machen, namentlich auch dem Heidenthum. Wiederum wird unsre Befreiung von der Verschuldung der Sünde und dem Tode, der Strafe der Sünde, und die Mittheilung der Unsterblichkeit (ἀφθαρσία) im ausgedehntesten Sinne des Worts, namentlich auch durch Einpflanzung eines neuen leiblichen Lebensprincips als der Zweck der Menschwerdung und des irdischen Lebens des Erlösers angegeben. Sein Leiden und Tod insonderheit wird bald mit diesem letzteren Zwecke in Beziehung gesetzt, — bald als ein Lösegeld betrachtet, das für die Sünden der Menschheit bald Gott, bald dem Satan gezahlt worden sei, — bald wieder als die feierliche Besiegelung der Wahrheit der Lehre des Herrn und der Standhaftigkeit und Reinheit seiner Tugend; am öftersten aber wird dessen Zweck in ganz unbestimmten, weitschichtigen Formeln ausgesprochen, oder in bildlichen Schriftausdrücken, ohne Hinzufügung einer ihren Sinn genauer bestimmenden Erklärung. Allein alle diese Angaben stehen durchaus vereinzelt und verloren da, immer nur mehr als zufällige Nebengedanken. Sie hallen als vereinzelte Nachklänge der apostolischen Verkündung fort, ohne daß sich irgendwie ein bewußtes Bestreben kund gäbe, sie festzuhalten, irgend wie das Bedürfniß, sie unter sich zur organischen Einheit einer deutlichen wissenschaftlichen Lehre zu verbinden.*) Und ein solches Bestreben und Bedürfniß konnte ja durch die einseitig-supernaturalistische religöse Richtung durchaus nicht hervorgerufen werden.

Eben diese Richtung ließ aber auch die Lehre von der natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur nach dem Falle und die damit enge zusammenhängende Lehre von dem Verhältniß der göttlichen Gnade und der freien menschlichen Selbstbestimmung und Selbstthätig-

*) Man müßte denn höchstens bei dem Irenäus den ersten Anfang eines solchen Bedürfnisses finden wollen, das sich späterhin in dem Origenes so kräftig regte.

keit in dem Werke der Bekehrung und des Heils überhaupt noch zu keiner Entwicklung kommen. Daß mit dem Christwerden eine reale Bekehrung statt finde, das war in dem Bewußtsein deutlich ausgesprochen; allein nach der Beschaffenheit des inneren Hergangs dieser als factisch wahrgenommenen Veränderung zu fragen, fand der einseitige Supernaturalismus keine Veranlassung. Die Bekehrung als ein rein=übernatürliches ansehend, betrachtete er sie gar nicht insofern sie eine im Menschen vorgehende Veränderung ist, sondern lediglich insofern als sie eine mit dem Menschen vorgehende Veränderung ist. Auf den Gedanken eines Zusammenwirkens zweier Factoren eines göttlichen und eines menschlichen, bei derselben kam er somit gar nicht; und demnach ergaben sich ihm auch gar nicht die Fragen nach der Beschaffenheit des Verhältnisses beider zu einander und nach der Beschaffenheit der jetzigen menschlichen Natur, als des einen Factors. Sondern diese letztere betrachtete man rein an und für sich; und so geschah es denn, daß grade der einseitige Supernaturalismus die Ursache davon war, daß er selbst auf die hier fraglichen Lehren jetzt noch keinen positiven Einfluß ausübte; sondern diese sich einstweilen ganz rationalistisch gestalteten. Denn man bildete sich jetzt seine Vorstellung von der menschlichen Natur, und namentlich von der sittlichen Seite derselben, von dem rein=anthropologischen Standpunct aus, völlig abgesehen von dem neuen Lichte, das im Christenthum auf sie fiel, d. h. man nahm sie wie sie in der Ansicht der damaligen Wissenschaft gesetzt war. Daher sprach man freilich, auf dem Grunde der biblischen Lehre, von einem Sündenfall; aber eine specifische Veränderung der Beschaffenheit der menschlichen Natur, welche derselbe zur Folge gehabt habe, wußte man sich nicht anzugeben. Nur den Tod betrachteten die Kirchenlehrer als die Folge des Sündenfalls, oder die, welche tiefer griffen (wie Irenäus), den Verlust der ἀφθαρσία. Die sittlichen Kräfte des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande aber sahen sie für unverringert an; und daher geschah es denn auch, daß sie das Werk der Bekehrung so gut wie ausschließlich von der freien Selbstbestimmung des Menschen abhängig machten. Denn die Nothwendigkeit der Einwirkung der göttlichen Gnade auf den Menschen erkennen sie zwar allerdings — in mehr oder minder entschiedenen Ausdrücken — an; allein theils haben sie gar keine nähere Vorstellung von dem inneren Grunde dieser Nothwendigkeit und der Weise der Wirkung der Gnade, — theils machen sie den Empfang derselben durchgängig abhängig von der Würdigkeit des Menschen, die er durch eigne Kraft in sich zu Stande bringen muß. Der einzige Kirchenlehrer unsrer Epoche, der die Frage nach der gegenwärtigen Beschaffenheit der menschlichen Natur wirklich vom christlich=dogmatischen (nicht vom blos anthropologischen) Standpunct aus erhebt, Justin der Märtyrer, verräth auch sofort durch seine Antwort auf's crasseste das einseitig=supernaturalistische seiner Richtung. Seiner Ansicht nach ist nämlich der Zustand des Menschen, in welchen er durch die natürliche Geburt tritt, ein Zustand unter einer dunklen Naturnothwendigkeit, ohne das Licht des klaren sittlich=intellectuellen Selbstbewußtseins und der Gotteserkenntniß, in welchem er nun auch den Einflüssen der bösen Sitte in der Welt und der täuschenden Dämonen ausgesetzt ist, und in welchem seine — allerdings in ihm vorhandene — freie sittliche Selbstbestimmung noch gar nicht in Thätigkeit, geschweige denn zur Herrschaft gekommen ist. Dieser Zustand ist ihm aber die Folge der eigenthümlichen Beschaffenheit der natürlichen Zeugung, als eines bewußtlosen, nach einer blinden Naturnothwendigkeit erfolgenden Acts. Diese natürliche Zeugung

durch Geschlechtsverbindung aber betrachtet er wiederum als durch den Sündenfall (den er wahrscheinlich auch von der Geschlechtsverbindung der ersten Eltern versteht,) in die Welt gekommen. Und so nimmt er denn allerdings eine durch den Sündenfall bewirkte specifische Veränderung der menschlichen Natur an; aber die so veränderte Natur, wie er sie sich vorstellt, bildet auch einen reinen Gegensatz gegen die Gnade, und zwar dieses eben vermöge ihrer natürlichen Causalität.*)

Desto unverkennbarer liegt der herrschende Einfluß des einseitigen Supernaturalismus in der Lehre von der Rechtfertigung oder von der Vergebung der Sünden zu Tage. Der einseitige Supernaturalismus betrachtete natürlich die Sündenvergebung als einen rein übernatürlichen Act Gottes, als einen rein-wunderbaren und magischen, — ohne zu bedenken, daß derselbe als Act Gottes im Menschen wesentlich zugleich doch eine natürliche Seite haben, — ein, wenn gleich nicht in seinem Ursprunge, so doch in seinem Hergange nach dem Gesetz der Causalität natürlich motivirter sein müsse. Die Folge davon war, daß man, was das Medium der Erlangung der Sündenvergebung angeht, nicht sich dessen bewußt wurde, daß dasselbe eine innerliche wesentliche Angemessenheit haben müsse, theils zu dem was es, theils zu dem, wofür es vermitteln solle. Im Gegentheil, indem man die Sündenvergebung als einen reinen Act Gottes (nicht zugleich des Menschen) auffaßte, suchte man das Medium der Sündenvergebung in einem solchen Act, der lediglich als Act Gottes erschien, nicht aber in einer von einem göttlichen Impuls gewirkten innerlichen (sittlich-intellectuellen) That des Menschen, — kurz nicht in dem alleinigen wirklichen Medium der Rechtfertigung, im Glauben, sondern in der Taufe. Diese letztere ist es denn auch, welche alle Kirchenlehrer unsrer Epoche einstimmig als das eigentliche Medium der Sündenvergebung bezeichnen. Allein bei diesem ersten Mißgriff konnte man nicht ein Mal stehen bleiben. Ein zweiter und ein dritter, die noch weit übler waren, schlossen sich nothwendig an denselben an. Denn da die Taufe natürlich nur für die vor ihr begangenen Sünden Vergebung verschaffen konnte, nach der Taufe aber immer wieder neue Sünden sich häuften: so blieb nur die Alternative, entweder auch für die nach der Taufe begangenen Sünden Media ihrer Vergebung zu entdecken, oder mitten im christlichen Gnadenstande darin gänzlich an der Möglichkeit, selig zu werden (nicht blos für Einzelne, sondern für Alle), zu verzweifeln. Es versteht sich, daß man sich zu dem ersteren entschloß, und nun meinte man denn, und das allerdings mit ziemlichen Schein, in einzelnen Stellen der Schrift **) besonders des Alten Testaments, außer der Taufe auch noch andre Media der Sündenvergebung zu finden, die man nun auf die nach der Taufe begangenen Sünden bezog. Zuerst fiel man in dieser Beziehung auf die Almosen, überhaupt auf Werke der Nächstenliebe und sogenannte gute Werke. Schon in den Briefen des Barnabas, des Röm. Clemens und des Polycarpus erscheinen sie als Medium der Sünden-

*) Wie nahe diese Ansicht Justins geradezu an einen manichäischen Supernaturalismus gränzt, das wird besonders deutlich, wenn man sie in ihrer Fortbildung bei seinem Schüler Tatian in's Auge faßt.

**) Daß man hier diese Media suchte, und als solche grade diejenigen nahm, die sich hier zu finden schienen: dieß fällt besonders bei dem Origenes recht deutlich in's Auge (s. unten.)

vergebung; sondern ebenso bei dem Hermas, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei Justin d. M. und Theophilus von Antiochien. Späterhin wurden dann auch noch das Märtyrerthum und die Buße, nämlich die äußere, mit beschwerlichen Demüthigungen und Kasteiungen verbundene, — für solche Medien der Sündenvergebung ausgegeben. Bei dem Hermas finden auch sie sich bereits. Hätte man nun vermocht, diese neuen Medien der Sündenvergebung, die als willkührlich geordnete erschienen, als solche zu betrachten: so wäre man wenigstens nicht auf einen noch gefährlicheren Abweg gerathen. Allein da sich der Gedanke nicht festhalten ließ, daß hier oder wo sonst auch immer, eine göttliche Anordnung auf reiner Willkühr beruhe: so mußte man sich fragen, weßhalb denn nun jene Handlungen von Gott zu Medien der Erlangung der Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden bestimmt worden seien; und da lag denn dem menschlichen Herzen mit seinem Wahne von Eigengerechtigkeit die Antwort sehr nahe, die auch unter allen allein den Verstand zu befriedigen schien: deßhalb, weil jene Handlungen in sich verdienstlich seien, und Gott die Vergebung der begangenen Sünden abverdienten. Und so war man denn wieder zu der Rechtfertigung aus den Werken zurückgekommen, von dem evangelischen Standpunkt der Gnade wieder unter das Gesetz zurückgesunken. Unter diesen Umständen darf es uns nicht wundern, daß wir den Begriff des Glaubens in unserer Epoche nirgends nach seinem eigenthümlich-christlichen Gehalt klar aufgefaßt finden; und daß er da, wo von der Vergebung der Sünden die Rede ist, zwar häufig erwähnt wird, aber ohne daß man deutlich erkennt, was seine Erwähnung eigentlich bedeuten soll. Die Wahrheit ist: er wird immer nur als eine Bedingung der Sündenvergebung angesehen, nie als das specifische Medium derselben. Und selbst wiederum als Bedingung der Rechtfertigung betrachtet, erschien er dennoch immer mehr oder minder nur als eine willkührlich vorgeschriebene Bedingung derselben, weil man seine wesentliche Natur nicht verstand. Von einer Rechtfertigung aus dem Glauben, und zwar aus dem Glauben allein, wissen die Kirchenlehrer unsrer Epoche nichts.*) Natürlich blieb ihnen also auch der wesentliche Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung verdeckt; mit alleiniger Ausnahme des Verfassers des Briefes an den Diognet, der einen klaren Blick in den Zusammenhang beider thut. Darum mußte denn die christliche Frömmigkeit unvermeidlich schon theilweise den Character der Werkgerechtigkeit erhalten.

§. 15.

Mit diesem allem soll jedoch durchaus nicht etwa die eigenthümliche Kräftigkeit, Frische und Schönheit verkannt werden, welche die Religiosität grade dieser Epoche so vortheilhaft auszeichnet. Eine völlig reine Christengemeinde suchen wir zwar auch in ihr vergeblich, und die Kirchenlehrer aus dieser Zeit, ja selbst die Apologeten, gestehen es unumwunden, daß es unter den Christen auch solche gebe, welche durch ihr Leben das Wesen des Christenthums verläugneten, und die Heiden veranlassten, dasselbe zu verlästern; allein nichts desto weniger war doch gewiß

*) Der Röm. Clemens spricht sich zwar allerdings sehr stark aus über die Rechtfertigung durch den Glauben allein. Indessen er versteht dieß doch allem Anschein nach nur von der Rechtfertigung in Beziehung auf die vor der Taufe begangenen Sünden, und durch diese Restriction geht alles wieder verloren.

im Vergleich mit jeder späteren Epoche die Anzahl dieser unächten Glieder der christlichen Gemeinschaft jetzt sehr gering, — was sich schon aus der damaligen Beschaffenheit der äußeren Verhältnisse sehr natürlich erklärt. Und schon deßhalb, weil das Christenthum in der heidnischen Welt als ein so augenfällig neues religiöses Princip auftrat, und sich gradezu in einem starken Gegensatze gegen das frühere und überhaupt gegen das gesammte sittliche Princip des heidnischen Lebens fühlbar machte, gab es auch einen überaus kräftigen und tiefgehenden religiösen Impuls. Daher der bewundernswürdige Ernst der christlichen Frömmigkeit unsrer Epoche, — dieselbe im Allgemeinen betrachtet, — ihre zuversichtliche Entschiedenheit, die Standhaftigkeit der Christen unter allen Verfolgungen und Martern, — die große Innigkeit ihres religiösen Gefühls und ihrer Liebe, durch welche sie um desto unauflöslicher unter einander umschlungen wurden, je schärfer sie sich durch ihre christliche Frömmigkeit aus der größeren Gemeinschaft ihrer Volksgenossen ausgeschlossen glaubten und fühlten.

[*Aus dem ersten Entwurf [Vorlesungen über Geschichte des christlich kirchlichen Lebens] mag hier noch das Urtheil über Athenagoras und Irenäus stehen. Wie sorgfältig übrigens Rothe diese Parthien durchgearbeitet hat, geht daraus hervor, daß er sie wiederholt umgearbeitet hat; [die vorstehende Redaction ist die späteste], und daß Rothe alle hier nur citirten Stellen ins Deutsche übersetzt hat.

Auch beim Athenagoras finden wir eine sehr strenge und reine sittliche Ansicht; doch trägt sie nicht grade die eigenthümlich evangelische Färbung an sich, erscheint nicht eigentlich als von dem eigenthümlichen Licht des Evangeliums beschienen. Es ist erfreulich, wie Athenagoras es klar einsieht und lebendig fühlt, daß schon aus der christlichen Gotteserkenntniß an sich mit Nothwendigkeit ein reines sittliches Leben fließen müsse, wenn er gleich dabei nicht einmal der eigentlichen specifischen Momente der christlichen Gotteserkenntniß sich klar bewußt zu werden scheint. Diese Consequenz ist in seinen Augen so unabweislich, daß er sich schon auf sie allein, als auf einen vollkommenen sicheren Beweis der Nichtigkeit der Gerüchte von unnatürlichen Lastern, die sich die Christen zu Schulden kommen ließen, beruft. Dieselbe Folgerung zieht Athenagoras auch aus dem Unsterblichkeitsglauben der Christen: ebendaselbst. cp. 36.

Ebenso hat Athenagoras auch in Ansehung einzelner Punkte der Moral sehr reine und strenge Vorstellungen. Namentlich von der christlichen Keuschheit und was damit zusammenhängt. So ibid. cp. 32. 33.

Die auf das wirkliche Leben gehende, thätige Richtung der Moral des Athenagoras bekundet sich in dem cp. 33. aufgestellten Grundsatz: „οὐ μελέτῃ λόγων, ἀλλ᾽ ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα.“

Uebrigens traut Athenagoras wohl der Reinheit und Kraft des sittlichen Willens des Menschen zu viel zu. Siehe besonders die beiden zuerst angeführten Stellen.

Beim Irenäus sucht man vergeblich nach solchen Erklärungen, in denen sich seine practische Auffassungsweise des Christenthums bestimmt zu Tage legte. Nur auf mittelbarem Wege, durch Schlüsse kann man sich eine Vorstellung von ihr machen, nämlich theils im Allgemeinen von seinem milden, sanften, friedfertigen, für das in Liebe thätige Christenthum begeisterten Charakter, wie ihn uns die Geschichte zeigt, — theils im Besonderen von der Vorstellung von dem eigen-

thümlich christlichen Leben im Menschen, die er in einzelnen Stellen ausspricht. So gehört hierher III. cp. 20. §. 1. 2.

Namentlich gehört hierher auch folgende Stelle, aus der man die Vorstellungen des Irenäus von dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium kennen lernt: IV. cp. 13. §. 2. Nach solchen Stellen zu urtheilen, scheinen die praktischen Ansichten des Irenäus wirklich eigenthümlich christlich tingirt gewesen zu sein. Andere Stellen zeugen aber auch davon, wie sehr Irenäus davon überzeugt war, daß das ganze Leben des Christen entschieden und unausgesetzt dem Dienste und der Verherrlichung des Gottes, der ihn in Christo erlöset hatte, geweiht sein müsse. So IV. cp. 18. §. 2.

Dritter Zeitabschnitt.

Das Zeitalter des inneren Ausbaues der katholischen Kirche und ihres Sieges nach außenhin im römischen Weltreiche, — von 193 bis auf Kaiser Constantin den Großen.

In diesem Zeitabschnitt galt es die Entscheidung des Kampfes des neu in die Geschichte eingetretenen Christenthums um seine Existenz in der römischen Welt, — die Entscheidung der Frage, wer von beiden in dieser letzteren die herrschende Macht sein sollte, das abgelebte Heidenthum oder das jung aufblühende Christenthum. Das Heidenthum hatte ein lebendiges Bewußtsein um das Kritische seiner Situation. In der That, daß die bisherige Welt nicht mehr zusammenhalten wollte, das verkündeten genugsam deutliche Zeichen der Zeit. Der römische Staat eilte sichtbar seinem Zerfall entgegen. Seine Provinzen wurden von einfallenden Barbaren verwüstet, sein Thron wurde eigenmächtig von den Soldaten besetzt, seine Regierung verwandelte sich immer mehr in den willkürlichsten Despotismus.

In diesem allgemeinen Verfall machte das Heidenthum noch einmal einen Versuch, seine religiösen und seine geistigen Kräfte zu sammeln und in sich zusammen zu nehmen. Die Gelegenheit dazu war günstig. Denn der Aberglaube war wieder eine beliebte Waare geworden, — in ihm suchte das damalige Geschlecht Ruhe und Sicherheit vor den von allen Seiten drohenden Schrecken. Die Kaiser waren selbst dem Aberglauben ergeben, sie bekannten sich öffentlich zu demselben und führten zum Theil selbst fremde Culte in Rom ein. Seine hauptsächliche Stütze hatte der heidnische Aberglaube schon seit Langem an der herrschenden Philosophie gehabt. Diese dem Heiden-

thum und allem seinem Aberglauben dienende Philosophie vollendete sich am Beginn unsers Zeitabschnitts in der sogenannten neuplatonischen Schule: sie sollte jener Richtung der Zeit eine systematische Begründung geben und eine Festigkeit, bei der sie der immer mehr erstarkenden geistigen Macht des Christenthums nachhaltigen Widerstand leisten könnte.*) Der Neuplatonismus nimmt zwar an den höchsten Untersuchungen und Resultaten der Philosophie Theil, durch den Standpunkt aber, den er einnimmt, bildet er in Wahrheit einen Gegensatz gegen alle Philosophie. Denn nicht durch discursives Denken, sondern durch unmittelbare geistige Intuition will er das Absolute erkennen, das seiner Meinung nach auch nur auf diesem Wege erkennbar ist. Diese unmittelbare Anschauung selbst aber betrachtet er als bedingt durch eine vorangegangene Reinigung der Seele von allem Sinnlichen. Die Meister dieser Schule wurden daher für Seher und Heilige gehalten, welche, losgerissen von den Banden des Sinnenlebens, schon jetzt der unmittelbaren Anschauung des Göttlichen gewürdigt seien. Der Neuplatonismus schloß sich zwar zunächst an Plato an, als die Auslegung und zugleich Vollendung seiner Lehre; aber er wollte dabei alle Philosophenschulen in ihrer tieferen Einheit, alle Volksreligionen in ihrer allgemeinen religiösen Grundlage vereinigen. Er setzt sich auch zum Christenthum, von dessen Einflüssen er in hohem Grade mit ergriffen ist, nicht in einen unbedingten Gegensatz, ungeachtet sein eigentliches Absehen in der That dahin geht, ihm die geistige Herrschaft streitig zu machen. Im Gegentheil, Christus selbst gilt ihm für einen gotterleuchteten Weisen und Theurgen, der auch nicht die Verdrängung der übrigen Religionen beabsichtigt habe. Das Evangelium, wie es aus Seinem Geiste hervorgegangen, will der Neuplatonismus anerkennen neben den anderen Religionen; es habe, sagt er, ursprünglich vollkommen mit seiner (der neuplatonischen) Lehre zusammengestimmt, — die Jünger Christi aber hätten dasselbe verfälscht, hauptsächlich durch die Lehre von der Gottheit Christi und das Verbot der Götterverehrung. Die Gottheit, das Absolute, ist dem Neuplatonismus schlechthin erhaben über alle menschliche Denkbestimmungen, sie ist das schlechthin einfache, bestimmungslose Sein,

*) Ammonius Sakkas, Plotinus (205—270). Durch Plotin verbreitete sich diese neuplatonische Lehre mit unglaublicher Schnelligkeit. Mit nicht geringerem Ruhme folgte diesem sein Schüler Porphyrius (Malchus) aus Tyrus († 304) und diesem Jamblichus aus Chalcis († 333). (Im 5. Jahrhundert hat sie einen berühmten Vertreter an Proclus.)

das sich selbst schlechthin genugsame Eine (τὸ ἕν). Aus ihm in seiner Ueberfülle geht der göttliche Verstand (νοῦς) hervor, und aus diesem die Weltseele (ἡ ψυχή). Der göttliche Verstand (νοῦς) begreift die intelligible Welt, den κόσμος νοητός in sich, den Inbegriff aller Intelligenzen, der Götter wie der menschlichen Geister; — die Weltseele aber hat aus der uranfänglichen Materie die sichtbare, sinnliche Welt gebildet und durchdringt dieselbe mit göttlichem Leben. Das Böse in der Welt ist nur das Unvollkommene, der fernste Abglanz des Göttlichen in der Materie. Die menschlichen Seelen, aus dem göttlichen Verstande geboren, sind durch das Gelüsten nach dem Irdischen, Sinnlichen aus ihrem göttlichen Leben in das zeitliche Dasein hinabgesunken, — und so gehören sie beiden zugleich an, dem Geisterreiche und der Sinnenwelt. Ihre Aufgabe ist ihre völlige Rückkehr zur Geisterwelt. Dazu reichen die blos bürgerlichen Tugenden allerdings nicht hin; aber die Seele des Guten und Weisen, innerlich gereinigt, ihrer selbst vergessend, wird schon hier in seeligen Momenten des Liebesrausches wieder mit der Gottheit vereinigt, — der Tod ist dann ihre vollständige Heimkehr. Die Mythen von den Göttern sind deßhalb allegorisch zu verstehen. Niedriger als die Götter stehen die Dämonen, theils gute theils böse. Vermöge des Zusammenhangs mit ihnen wirken Mantik und Magie; denn durch Askese und Theurgie kann man die Herrschaft über sie gewinnen. Das Volk verehrt allerdings den höchsten Gott nur in seinen Landesgottheiten, und das mit Recht; der Weise dagen muß darnach streben, sich unmittelbar mit der höchsten Einheit zu vereinigen, was durch Askese und Theurgie geschieht. So wurde der Neuplatonismus, indem er die Macht des polytheistischen Glaubens neu beleben wollte, doch nothwendig auch eine Reformation desselben. Auch ist es bezeichnend für den Stand der Dinge, daß er vor Christo selbst unverholenen Respect hatte, und nur dem, was man angeblich aus seiner Religion gemacht, polemisch entgegentrat. Mit großer Schnelligkeit verbreitete er sich als die Religion der Gebildeten durch das ganze römische Reich, so sehr er auch aus sich widersprechenden Elementen zusammengesetzt war. Die gereizte Stimmung gegen die Christen noch zu verschärfen, trug er aber nicht wenig bei. Indem er dem Heidenthum einen geistigeren Character zu geben suchte, stellte er die Christen als einen Haufen irregeleiteter und von ihrem Stifter selbst abgewichener Schwärmer dar. Aus seiner Schule gingen auch die gewandtesten schriftstellerischen Bestrei-

ter des Christenthums hervor. [Philostratus, (Apollonius v. Tyana), Hierokles von Bithynien.]

Diese schriftstellerischen Angriffe auf das Christenthum wurden nun allerdings weit überboten durch die Vertheidigungsschriften der christlichen Apologeten, die zugleich Bestreitungen des Heidenthums waren, und zum Theil sehr schlagende. Die apologetische Thätigkeit der Christen ging auch in diesem Zeitabschnitt rüstig ihren Gang fort. [Hier erwähnt Rothe: Tertullian, „bitter, aber körnigt, beredt und blitzend von überlegenem Geist; namentlich auch das gute bürgerliche Recht der Christen darthuend" Minucius Felix, um 220, [*? wohl um 160]. Cyprian: liber ad Donatum — quod idola dii non sint — liber ad Demetrianum: „feurige und gesalbte Beredsamkeit" Origenes: adv. Celsum. Arnobius. Lactantius Firmianus.]

Aber das Heidenthum wußte noch eine wirksamere Waffe gegen die Christen zu führen als Philosophie und Literatur, das Schwert der Staatsgewalt. Unser Zeitabschnitt ist die Zeit des eigentlichen Wüthens der Christenverfolgungen.*) Diese nehmen jetzt einen weit bedenklicheren Charakter an, — den eines Vernichtungskriegs, eines eigentlichen Kampfes gegen das Christenthum auf Leben und Tod. Von den Kaisern allgemein befohlen, bezwecken sie jetzt nichts geringeres als das Christenthum auf Ein Mal völlig zu vertilgen. Freilich waren, um diesen Zweck erreichen zu können, die Verfolgungen doch nicht anhaltend genug. Es traten von Zeit zu Zeit immer wieder Unterbrechungen ein. Die Verfolgungen waren ernstlich genug, um den heroischen Sinn unter den Christen zu wecken, aber nicht hart genug, um das Christenthum wirklich auszurotten.

[*Von hier an folgt nun eine Darstellung der Verfolgungen des dritten Jahrhunderts, die fast wörtlich mit Hase und Baur übereinstimmt, die daher hier nicht mit abgedruckt ist, um so mehr, als es sich nur um ganz bekannte Dinge handelt.]

Die Ruhe, welche die Kirche nach den Friedensedicten des Gallienus länger als ein Menschenalter hindurch im römischen Reiche genoß, war doch noch keine bleibende; es folgte auf sie noch ein letzter und heftigster Angriff, die diocletianische Verfolgung. Diocletian**) (284—305)

*) S. auch Baur, S. 426 ff.

**) Albrecht Vogel, der Kaiser Diokletian. Gotha 1857. [*und die bekannten Werke von Burckhardt, Richter, Hunziker, Keim.

war ohne Frage durch Klugheit und Tapferkeit einer der ausgezeichnetsten Kaiser. Anfangs regierte er das ganze Reich allein, bald aber setzte er sich Mitregenten, im Jahr 286 den Maximianus Herculius als Augustus des Occidents, und im Jahr 292 auch die beiden Cäsaren Galerius (seinen Schwiegersohn) und Constantius Chlorus. Er sah nämlich ein, daß es höchst gefährlich sei, vereinigt halten zu wollen, was sich gewaltsam widerstrebte, und deßhalb erdachte er das scheinbar sonderbare System, die vielen Spaltungen zwischen dem Orient und dem Occident durch eine verschiedene Regierung beider unter besonderen Fürsten aufzuheben, die aber, durch einen Mittelpunkt verbunden, unter sich eine Einheit bilden sollten.*) Anfangs nun wurden auch unter seiner Regierung die Christen nicht beunruhigt; so feindselig auch Galerius von vornherein gegen sie gesinnt war, so hielt doch Diocletian lange Zeit seine Lust zu einer Christenverfolgung im Zaum. Die angebliche Christenverfolgung des Maximianus in Gallien und Rom schon in seinen früheren Regierungsjahren ist durchaus apokryphisch, namentlich auch die angebliche Niedermetzelung der aus Christen bestehenden sogenannten thebäischen Legion mit ihrem Führer Mauritius in den Engpässen von Wallis (bei S. Maurice) im Jahr 287. Indessen lebte doch wohl in Diocletian, wie in den römischen Staatsmännern jener Zeit überhaupt, der Gedanke, daß die politische Blüthe des römischen Reichs durch die Aufrechterhaltung der alten, von den Vätern hergebrachten Religion unabtrennlich bedingt sei: und von diesem Gesichtspunkt aus hatte er gewiß von Beginn seiner Regierung an Lust genug, das gegen die alten Götter so feindselige Christenthum zu unterdrücken; nur sah er auch zu klar, welche gewaltige Macht die Christen bereits geworden waren in der römischen Welt, und er scheute sich daher lange Zeit, den so gefahrvollen Kampf mit ihnen anzubinden. Die heidnische Partei aber, welche die gefährliche Lage ihrer Sache wohl erkannte, drängte ihn fort und fort zu einem ihr günstigen Entschluß, besonders durch die Vorstellung, daß die (so zahlreiche) Anwesenheit der Christen im Heere den glücklichen Fortgang aller sacra hindere. Ein sehr williges Werkzeug hatte sie an dem Galerius, insbesondere auch mittelst seiner heidnisch bigotten Mutter. Dieser schritt auch schon selbst mit Maßregeln gegen die Christen vor zu einer Zeit, da Diocletian sich noch nicht zu

*) Vgl. Niebuhr, Vorträge über römische Geschichte, III, S. 293. Vogel, a. a. O., S. 14—18. 70 ff.

solchen entschließen konnte. Schon im Jahr 298 reinigte er das Heer von den Christen, indem er diejenigen entfernte, die nicht opfern wollten. Die Renitenten wurden ihres Dienstes enthoben, im Uebrigen aber traf sie keine weitere Strafe. (Euseb. VIII, 4.) Nur wenige wurden mit dem Tode bestraft; allein, wie es scheint, nur solche, bei denen noch besondere Umstände hinzukamen, die wenigstens den Schein eines Majestätsverbrechens motivirten. Diocletian selbst war immer noch zu keinem Schritt gegen die Christen zu bewegen. Allein als im Winter des Jahres 303 Galerius mit dem alternden und kranken Mann, der schon mit dem Plan umging, die Regierung bald niederzulegen, zu Nikomedien in Bithynien (der Residenz Diocletians) zusammen kam, brachte er ihn endlich zum Nachgeben, jedoch unter der Bedingung, daß alles ohne Blutvergießen abgehe. Am 23. Februar 303 brach zu Nikomedien plötzlich die Christenverfolgung los mit der Zerstörung der dortigen prächtigen Kirche. Sogleich darauf ließ Diocletian eine Reihe von Edicten wider die Christen folgen. Das erste, am folgenden Tage angeschlagene, war dieses Inhalts: die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen sollten verboten sein, die christlichen Kirchen sollten niedergerissen, alle Handschriften der Bibel verbrannt werden; diejenigen Christen, welche Ehrengrade und Staatsämter inne hätten, sollten dieselben verlieren, wofern sie nicht ihren Glauben abschwören würden; die Christen von niedrigerem Privatstande sollten des Genusses ihrer Rechte als Bürger und als freie Männer beraubt sein; Sclaven sollten, so lange sie Christen blieben, nie freigelassen werden können; gegen alle Christen, weß Standes sie auch seien, sollte bei gerichtlichen Untersuchungen die Folter angewendet werden können. Die Vollstreckung dieses Edicts war an manchen Orten eine gelinde; manche den Christen geneigte und überhaupt menschlich gesinnte Beamte suchten dieselbe so viel nur immer möglich zu mildern. Sie ließeu sich gern durch die Christen täuschen, oder gaben ihnen auch selbst Mittel an die Hand die Forderungen des Edicts nur zum Schein zu erfüllen. Die Christen selbst verhielten sich sehr verschieden. Die Einen ließen sich schrecken, und lieferten die Handschriften der Bibel, die sie besaßen aus. Diese wurden unter dem Namen der traditores von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Andre — besonders viele in dem zur Schwärmerei gestimmten Nordafrika — erklärten unaufgefordert, sie seien Christen, sie besäßen allerdings Exemplare der heiligen Schrift, aber in keinem

Falle würden sie dieselben ausliefern; oder sie wiesen auch die ihnen von den Behörden selbst angedeuteten Auskunftsmittel mit Verachtung zurück. Noch andere endlich hielten es für ihre Pflicht, mit Taubeneinfalt ihrem Glauben treu zu bleiben und mit christlicher Klugheit sich in die Zeit zu schicken. Es zeigte sich bald, daß diese ersten Maßregeln nicht zum Ziel führten. Man konnte bei ihnen nicht stehn bleiben. Es kamen noch manche besondere Umstände dazu, die zum Nachtheil der Christen benutzt werden konnten. Zuerst der Ausbruch einer Feuersbrunst im kaiserlichen Palast zu Nikomedien, der den Christen Schuld gegeben wurde. Die Christen wurden nun einer Verschwörung gegen den Kaiser beschuldigt, und man verhaftete, blindlings sie aufgreifend, eine Menge von ihnen. Grausame Martern wurden gegen sie angewendet, um ein Geständniß zu erpressen; aber umsonst. Mehrere wurden mit dem Schwert hingerichtet oder verbrannt oder ersäuft. Bald nachher brachen in Armenien und Syrien Aufstände aus; auch hier sollten die Christen die Anstifter sein, und zwar sollten die Geistlichen dessen besonders verdächtig sein. Auf diesen Vorwand hin erschien ein zweites Edict: alle christlichen Kleriker sollten verhaftet und in Fesseln gelegt werden. Bald waren alle Kerker mit Geistlichen angefüllt. Sofort wurde ein drittes Edict erlassen: diejenigen von den Gefangenen, welche opfern würden, sollten freigelassen werden, die übrigen aber durch Anwendung aller erdenklichen Mittel zum Opfern gezwungen werden. Endlich im Jahr 304 erschien noch ein viertes Edict, das schärffste von allen, nach welchen alle Christen ohne Ausnahme genöthigt werden sollten, den Göttern zu opfern und zu libiren. In den Städten, wo man dieses Edict mit aller Strenge vollzog, wurde durch alle Straßen ausgerufen, daß Alle — Männer, Weiber und Kinder, — sich in den Tempeln einfinden sollten. Nach zu diesem Behuf entworfenen Listen wurden alle namentlich aufgerufen. An den Stadthoren wurden alle Aus- und Eingehenden sorgfältig ausgefragt, und diejenigen, die man als Christen erkannte, sofort festgenommen. Selbst die Heiden hatten zum großen Theil Erbarmen mit den Christen.*) Das Edict drohte zwar nicht ausdrücklich die Todesstrafen an; allein es gab die Chri-

*) Zu Alexandrien verbargen selbst Heiden die verfolgten Christen in ihren Häusern, und manche opferten lieber ihre Güter und ihre Freiheit auf als daß sie Christen, die zu ihnen ihre Zuflucht genommen hatten, verriethen S. Athanas., **Histor. Arianor. ad Monachos c. 64.**

sten aller Grausamkeit fanatischer oder nach der Gunst der Kaiser jagenden Statthalter preis. Man glaubte jetzt sicher zum Ziele gekommen zu sein. Dem Diocletian wurden öffentliche Denkmale gesetzt wegen der Vernichtung des christlichen Namens. Indeß an Einem Punkte des Reichs wenigstens genossen die Christen doch Ruhe. Einer der vier Regenten nämlich, Constantius Chlorus, der über Gallien, Britanien und Spanien herrschte, war ein milder, menschenfreundlicher Herr und überdieß, wenn gleich nicht selbst Christ, ein Freund des Christenthums und der Christen, wie es scheint in der Religion ein Eklektiker, ähnlich wie Alexander Severus. Er erwies denjenigen aus seiner Umgebung, welche ihrem christlichen Glauben standhafte Treue bewahrten, besondere Achtung und Vertrauen, indem er zu sagen pflegte: wer seinem Gott nicht treu sei, werde noch weniger seinem Fürsten treu sein. Als Cäsar konnte er sich dem Gehorsam gegen das von den beiden Augusten erlassene Gesetz nicht gradezu entziehen; er ließ deßhalb in seinem Gebiet zum Schein einige christliche Kirchen niederreißen, dabei aber es bewenden. In Gallien, wo er gewöhnlich residirte, genossen die Christen mitten unter den Verfolgungen in den übrigen Provinzen voller Freiheit und Ruhe. In Spanien mochte er nicht so viel einwirken können zu ihren Gunsten; doch war gewiß in keiner seiner Provinzen die Verfolgung heftig.

Im Jahr 305 legten die beiden Augusti Diocletian und Maximian ihre Würde nieder, und es wurden Galerius im Orient und Constantius Chlorus im Occident Augusti; zu Cäsaren wurden erhoben für den Orient Maximinus Daza, für den Occident Flavius Valerius Severus. Nun hörte die Verfolgung in Gallien, Britannien und Spanien, dem Gebiet des Constantius Chlorus, ganz auf, — in dem Gebiet des Severus, Italien und Afrika, ließ sie wenigstens entschieden nach. Als 306 Constantius Chlorus starb, folgte ihm sein Sohn Constantinus nach, und auch er war den Christen mit gleicher, wo nicht noch größerer, Gunst zugethan. Auch als in demselben Jahre 306 Maxentius dem Severus Italien und Africa entriß, um 307 Licinius in Illyrien sich zum Herrscher aufwarf, verschlimmerte sich dadurch zunächst die Lage der Christen nicht. Dafür wüthete aber im Orient Galerius fort, und ihm that es wo möglich sein, im blinden Haß gegen das Christenthum ihm ganz ähnlicher, Cäsar Maximinus noch zuvor in dem ihm zugetheilten Reichstheile: in Egypten, Syrien und den angrenzenden Provinzen. Zu Zeiten wurde man zwar des erfolglosen Wüthens müde; aber wenn dann die Christen

aufathmeten, erhob sich die Wuth ihrer Verfolger von Neuem. Dieß letztere trat namentlich im Jahr 308 ein. Damals erging ein neuer strenger kaiserlicher Befehl an alle Behörden von den obersten bis zu den niedrigsten, im Civil- und im Militairdienst: die verfallenen Götter-Tempel sollten wieder aufgebaut werden, alle freien Männer, Weiber, alle Sclaven und selbst kleine Kinder sollten opfern und von den Opferspeisen essen. Alle Eßwaaren auf dem Markte sollten mit dem Wasser oder dem Wein, die man bei den Opfern gebraucht hatte, begossen werden, um die Christen mit Gewalt in die Berührung mit Opferspeisen zu bringen Indeß zuletzt wurde der Zorn des Galerius doch abgekühlt. Durch eine schwere und schmerzhafte Krankheit auf das Todtenbett geworfen, erließ er im Jahr 311, kurz vor seinem Tode, ein Edict, welches die Verfolgung aufhob. Es wurde darin erklärt*): es sei die Absicht der Kaiser gewesen, die Christen zur Religion ihrer Väter zurück zu führen; da nun aber doch die meisten von ihnen bei ihrer Denkart verharrt seien, und man wahrgenommen, daß sie jetzt ihren Gott nicht verehren könnten, und gleichwohl den vaterländischen Göttern die schuldige Verehrung auch nicht erwiesen: so wollten die Kaiser ihre gewohnte Gnade auch auf sie ausdehnen; sie sollten wieder Christen sein und ihre Versammlungen halten dürfen, nur unter der Bedingung, daß sie gegen die Ordnung des römischen Staats nichts vornehmen. „Sie sollen also," heißt es zuletzt, „nun nach dieser ihnen von uns erwiesenen Gnade zu ihrem Gott beten für unser Wohl, das Wohl des Staats und ihr eigenes, daß der Staat in jeder Hinsicht wohl erhalten bleibe, und sie ruhig in ihren Wohnsitzen leben können." Maximin indeß, der jetzt nach dem Tode des Galerius auch noch das Gebiet dieses letzteren hinzubekam, machte in dem Bereich seiner Herrschaft mit der Ausführung des Edicts schon von vornherein keinen Ernst, und ließ dem immer wieder erwachenden Fanatismus des Heidenthums, namentlich der heidnischen Priesterschaften, gegen die Christen freien Spielraum, ermunterte ihn wohl auch noch direct, wenn gleich nur unter der Hand. So floß in seinem Reichstheile, ungeachtet er kein neues Edict zum Nachtheil der Christen ergehen ließ, auch jetzt hie und da noch Märtyrerblut.

Also noch nicht das Edict vom Jahr 311 schaffte den Christen wirklichen Frieden. Dafür kamen aber jetzt von Westen her Ereignisse, welche das Verhältniß der christlichen Kirche zum römischen

---

*) Sonderbare Auslegung, die Baur, S. 435 ff., diesem Edict gibt.

Staat gänzlich umgestalteten, und deren Einfluß, ungeachtet sie unmittelbar zunächst nur den Occident betrafen, mittelbar doch auch im östlichen Theile des Reichs fühlbar wurde. Es war der Augustus Constantinus, von dem diese neue Wendung der Dinge ausging, der Sohn des Constantius Chlorus und (der ersten Frau desselben) der Helena. Als Jüngling lebte er am Hofe des Diokletian und nachher des Galerius. Im Jahr 306 wurde er als Nachfolger seines Vaters von den Legionen in Britanien zum Augustus ausgerufen. Noch im Jahr 308, nach der glücklichen Beendigung des Krieges mit dem Maximianus Herkulius, der sich von Neuem zum Kaiser aufgeworfen hatte, bekannte er sich offen zum heidnischen Cultus. Zunächst nach dieser Zeit hatte er den Maxentius, den Sohn des Maximianus Herculius, zu bekriegen, der sich nach der Niederlage seines Vaters in Italien und dem nördlichen Afrika zum Herrscher aufgeworfen hatte, aber durch seinen rohen Despotismus sich alsbald allgemein verhaßt machte, bei den Heiden wie bei den Christen (ungeachtet er diese Anfangs begünstigt hatte). Im Jahr 312 überwand Constantin ihn (der zugleich das Leben verlor). Jetzt erst, nunmehr alleiniger Herr des Occidents, erklärte Constantin sich offen für die Christen. Er erließ in diesem Jahre gemeinschaftlich mit dem Licinius, dem Beherrscher des europäischen Orients, ein Edict, durch welches allen Culten Freiheit gestattet wurde. Dieses Edict ist leider verloren gegangen, und wir können seinen Inhalt nur aus einem zweiten erschließen, welches dieselben beiden Kaiser im folgenden Jahr 313 von Mailand aus, wo sie eine Zusammenkunft gehabt, zur Erweiterung desselben erließen. (Es findet sich bei Lactanz de mortib. persecut. cp. 48 und in griechischen Uebersetzungen bei Euseb., K. G. X, 5. Die beiden Texte stimmen aber keineswegs durchweg überein.) Hiernach müßen in dem ersteren Edict der allgemeinen Religionsfreiheit noch gewisse beschränkende Bedingungen beigegeben gewesen sein, — wie es scheint die Restriction, daß zwar alle Culte gestattet sein sollten, aber der Uebertritt von dem einen zum andren verboten sei. Diese Beschränkung hebt nun das Edict vom Jahr 313 gleichfalls auf. Es erklärt, Jeder dürfe fortan unbelästigt derjenigen Religion folgen, die er selbst für die richtige halte, namentlich also auch der christlichen, und auch der Uebertritt zu dieser sei unweigerlich jedem zu gestatten. Als Motiv wird angeführt, „weil so allein unter den dermaligen Umständen allgemeine Ruhe und Eintracht bestehen könne, und damit alles, was es nur gebe von göttlichen und himmlischen

Wesen, den Kaisern und ihren Unterthanen gnädig sein könne." Außerdem wird noch ausdrücklich befohlen: die Versammlungsplätze und Kirchengüter der Christen, mögen sie seither von Andern durch Kauf oder Schenkung erworben sein, sollen unverzüglich und ohne die geringste Geldforderung, außer sofern der Staat eine Entschädigung in Aussicht stellt, dem Corpus Christianorum zurückgegeben werden. Die Statthalter sollen die unverzügliche Zurückgabe dieser Besitzungen mit aller Energie einleiten, damit auch in diesem Punkte für die öffentliche Ruhe gesorgt werde, und die göttliche, in so großen Dingen erfahrene Gnade auch forthin die Unternehmungen der Herrscher begleite. Dieses Edict stellte eine allgemeine und unbedingte Religionsfreiheit auf. In der That etwas ganz Neues, eine Institution, die mit der ganzen antiken Denkart in vollkommenem Widerspruch stand, welche von einem Staat ohne eine ihm eigenthümliche nationale Religion gar keine Vorstellung hatte. Und doch zugleich ein Gedanke, dessen Entstehung in jener Zeit vollkommen erklärlich erscheint, wie er ja auch schon in dem Constantius Chlorus lebte. Denn die Thatsachen führten ja offenkundig den Beweis dafür, daß die Exclusivität der alten Staatsreligion aufrecht zu erhalten, eine Unmöglichkeit war. Es lag auf der Hand, daß es um der Zerfleischung des Volks und des Staats durch einen Krieg der in ihm zusammenwohnenden Religionen zu steuern, kein andres Auskunftsmittel gebe als diesen Religionen allen Berechtigung, und zwar Gleichberechtigung, einzuräumen. Daß es dem Constantin mit der Durchführung einer allgemeinen Religionsfreiheit damals wirklich Ernst war, dafür zeugt eine Thatsache, welche der Heide Ammianus Marcellinus, L. 15, cp. 13, berichtet. Constantin wollte nämlich die verschiedenen Religionssecten im römischen Reiche genau kennen lernen, besonders auch die weniger bekannten und sehr verschrienen, wie namentliche die Secte der Manichäer, um sich ein wohlbegründetes Urtheil darüber zu bilden, ob er nicht auch auf diese, ohne Gefahr für die Wohlfahrt des Staats, die Toleranz ausdehnen könnte. Zu diesem Ende trug er einem gewissen Strategius, der ihm als für dieses Geschäft wohlgeeignet empfohlen worden war, auf, die Beschaffenheit des Manichäismus und ähnlicher Secten genau zu untersuchen und ihm darüber Bericht zu erstatten. Ungeachtet aber das Edict eine allgemeine Religionsfreiheit ausspricht, so geht doch sein unmittelbares und eigentliches Interesse augenscheinlich dahin, dem Christenthum Berechtigung und Freiheit zu gewähren,

ihm den freien Spielraum zu verschaffen,*) dessen es genöthigt war, um seine geistige Ueberlegenheit über alle andren Religionen geltend zu machen.

Diese Vereinigung zweier Augusti zu Gunsten der Christen mußte auf die Lage derselben auch in den übrigen Theilen des Reichs einen vortheilhaften Einfluß ausüben. Da die beiden Kaiser ihre Edicte auch dem damals mit ihnen in gutem Vernehmen stehenden Maximinus zusandten, so wollte dieser schon aus politischen Rücksichten nicht der einzige sein, der die Christen gegen sich erbitterte. Um aber nicht in allzu offenen Widerspruch mit seinem bisherigen Verfahren zu gerathen, beschränkte er sich darauf, an seinen Praefectus praetorio Sabinus ein Rescript zu erlassen, in welchem er den Schein annahm, einem Mißverständniß seiner früheren Verordnungen entgegenzutreten, und die Meinung dieser dahin erläuterte, daß nur Mittel der Güte angewendet werden dürften, um die Christen wieder zur Verehrung der Götter zurückzuführen; wer nicht aus freier Ueberzeugung zur Verehrung der Götter sich bekenne, dürfe in keiner Weise beunruhigt werden. Dieser Wille des Kaisers wurde überall öffentlich bekannt gemacht. Allein die Christen hatten wenig Vertrauen zu diesen Verheißungen. Noch in demselben Jahre (313) gerieth Maximin in einen für ihn sehr unglücklichen Krieg mit dem Licinius. In dieser Bedrängniß mußte ihm die Feindschaft einer so bedeutenden Partei wie die christliche sehr bedrohlich erscheinen. Um sie zu versöhnen erließ er daher ein neues, noch mehr entgegenkommendes Edict, worin er erklärte: der Mißverstand einiger Richter habe seine Unterthanen zum Mißtrauen gegen seine Verordnungen verleitet; damit denn forthin jede Zweideutigkeit und jeder Argwohn beseitigt werde, sollte öffentlich bekannt gemacht werden, daß es allen, die sich zur Religion der Christen bekennen wollten, frei stehe, dieselbe öffentlich, wie sie wollen würden, auszuüben. Zugleich wurde den Christen ausdrücklich erlaubt, Kirchen anzulegen; die ihnen entrissenen Gebäude und Grundstücke sollten ihnen wiedergegeben werden. Kurz darauf starb aber Maximin zu Tarsus eines schrecklichen Todes, und nun waren Constantin und Licinius die alleinigen Herren des ganzen römischen Reichs, Constantin im Occident, Licinius im Orient. Indeß der Ehrgeiz und das Streben nach der Alleinherrschaft ließ beide Kaiser nicht lange in Frieden miteinander als gute Nachbarn leben. Es

---

*) Vgl. Baur, S. 440 f.

kam schon 314 zum Kriege zwischen ihnen, und in der Schlacht bei Kibalis in Niederpannonien entschied sich in demselben Jahre das Kriegsglück für den Constantin. Es kam nun zu einem Vergleiche zwischen beiden Fürsten; aber die Spannung zwischen ihnen bestand nichts desto weniger fort. Dieses Verhältniß äußerte bald seinen Einfluß auf das Verhalten des Licinius gegen die Christen. Für diese hatte er für seine Person gar wenig Sympathie; nur durch seine Verbindung mit dem Constantin und vielleicht auch durch den Einfluß seiner Gemahlin Constantia, der Schwester Constantins, war er zu dem ihnen günstigen Verfahren bewogen worden. Jetzt, nachdem er mit dem Constantin zerfallen war, fiel der erstere Grund hinweg; im Gegentheil, jetzt wurden ihm die Christen als die erklärten Freunde Constantins sehr leicht verdächtig, besonders die von jenem so hoch geehrten Bischöfe. Natürlich benutzte die heidnische Partei diese Stimmung des Licinius und suchte ihn in seiner Abneigung gegen die Christen zu bestärken und die Hoffnung in ihm zu erregen, daß er von den alten Göttern dazu bestimmt sei, ihre Verehrung wieder zu heben und die Macht ihrer Feinde zu stürzen. So fing er denn an, eine feindliche Stellung gegen die Christen anzunehmen. Er suchte sie auf alle Weise zu chikaniren. Er hob damit an, daß er die Zusammenkünfte der Bischöfe verbot; kein Bischof sollte die Grenzen seines Kirchensprengels überschreiten Weiterhin verordnete er, daß in den Kirchen der Christen die Sitze der beiden Geschlechter getrennt werden sollten und daß die Bischöfe und überhaupt die Kleriker keine Frau im Christenthum sollten unterrichten dürfen, sondern nur durch Frauen sollten die Frauen unterrichtet werden. Demnächst gebot er den Christen von Nikomedien, seiner Residenz, ihre gottesdienstliche Versammlungen nicht in den Kirchen, sondern außerhalb der Stadt auf freiem Felde zu halten, mit der höhnenden Motivirung, weil für so zahlreiche Versammlungen die frische Luft gesunder sei als die in einem geschlossenen Raum. Er ließ im Pontos christliche Kirchen verschließen und andere einreißen, auf die Beschuldigung hin, daß die Christen nicht für sein Wohl beteten, sondern für das Constantins. Er entfernte alle Christen, welche nicht den Göttern opfern wollten, aus seinem Palaste, aus allen höheren Staats- und Kriegsämtern, so wie aus dem Polizeidienst in den Städten. Es fehlte nicht daran daß durch diese Maßregeln viele Christen abfällig gemacht wurden. Blutige Maßregeln ordnete Licinius nicht an, ungeachtet allerdings im Gefolge seiner Anordnungen hier und da einzelne Gewaltthätig-

keiten gegen die Christen vorgekommen sein mögen. (Die Märtyrernachrichten aus dieser Verfolgung des Licinius sind sehr unzuverläßig. Am berühmtesten ist darunter die Sage von dem Martyrium der vierzig Soldaten zu Sebaste in Armenien.) Endlich kam es im Jahr 323 zum Ausbruch eines zweiten Kriegs zwischen Constantin und Licinius. Die Beweggründe zu demselben waren zwar auf beiden Seiten nicht religiöse, sondern politische; aber nichts desto weniger hing es von seinem Ausgange ab, wem für die nächste Zeit wenigstens, der Sieg zufallen werde, ob dem Christenthum oder dem Heidenthum. Das wußten auch beide Theile gar wohl, und der Krieg wurde als ein Religionskrieg von ihnen geführt, und bei ihm alle religiösen Mittel, auf beiden Seiten, in Bewegung gesetzt. Constantin setzte sein Vertrauen auf die siegreiche Macht des Kreuzeszeichens in seinem Labarum. Der Sieg bei Chalcedon im Jahr 324 entschied sich für Constantin, und dieser ließ den besiegten und gefangenen Licinius unedel und treulos tödten. Damit war er Alleinherrscher über das römische Reich. Von nun an betrachtet auch Constantin selbst die Herrschaft des christlichen Glaubens im römischen Weltreich als entschieden, und sieht es als seinen Beruf an, diese Entscheidung zum Vollzug zu bringen, — ungeachtet er, mit großer Weisheit, auch nach diesem Zeitpunkt dem Glauben seiner heidnischen Unterthanen keinen Zwang anthat oder anzuthun versuchte. In den Proclamationen, die er nach der Besiegung des Licinius an seine neuen Unterthanen im Orient erließ, sprach er durchweg als seine Ueberzeugung aus, daß der allein wahre und allmächtige Gott ihm durch seine unverkennbare Dazwischenkunft den Sieg über alle Mächte der Finsterniß verliehen habe, um durch ihn seine Verehrung überallhin zu verbreiten. Und dieß war auch gewiß seine aufrichtige Ueberzeugung. Seit d i e s e m Zeitpunkt verschwinden auch auf seinen Münzen die heidnischen Symbole völlig.

Bei dem ungeheuren Umschwunge, den die ganze Weltgeschichte durch die persönliche Entscheidung Constantins für das Christenthum genommen hat: hat man natürlich seit Langem nach den Beweggründen dieser Entscheidung gefragt. In der alten Kirche hat man dieselben in einem Wunder gesehen, welches dem Constantin in dem Kriege gegen den Maxentius im Jahr 312 wiederfahren sein soll. Eusebius (de vita Constantini, I, 27) erzählt die Sache, die er aus dem eigenen Munde des greisen Kaisers vernommen haben will, folgendermaßen. Da Maxentius bei seinen Kriegsrüstungen die heid-

nischen sacra eifrig anwandte und auf den übernatürlichen Beistand der heidnischen Götter hoffte, so glaubte Constantin um so mehr, sich nicht auf menschliche Macht allein verlassen zu sollen. Er sann darüber nach, an welchen Gott er sich insbesondere wenden solle. Das Unglück der letzten für das Heidenthum eifrigen Fürsten, das Beispiel seines Vaters, der nur auf den Einen allmächtigen Gott vertraut hatte, mahnten ihn, sich auch an diesen allein zu halten. Er rief also ihn im Gebete an, sich ihm zu offenbaren, wer er sei, und ihm für das bevorstehende Unternehmen seine schützende Rechte zu leihen. Dieß geschah, indem er mit seinem Heere auf dem Marsch nach Italien begriffen war. Unter diesem Gebet erblickte er eines Tages, am Nachmittage, als der Tag sich schon neigte, ein leuchtendes Kreuzeszeichen über dem Himmel ausgebreitet, und darüber die Inschrift: Durch dieses siege (*τούτῳ νίκα*, hoc vince)! Constantin und sein ganzes Heer staunten bei diesem Anblick. Während Constantin darüber nachdachte, was das wohl bedeuten möge, kam die Nacht heran, und nun erschien ihm im Traume Christus mit jenem Zeichen, das er am Himmel gesehen hatte, und forderte ihn auf, sich nach diesem Zeichen ein Bild machen zu lassen, und dieses als sein Schutzmittel gegen die Macht seiner Feinde zu gebrauchen. Der Kaiser folgte dieser Aufforderung, er ließ sich nach dem ihm gezeigten Bilde die prächtige Kreuzesfahne machen, das sogenannte labarum, an welchem sich mit dem Kreuzeszeichen das Monogramm des Namens Christi (ein Namenszug aus dem *X* u. *P*) befand. Er ließ sodann christliche Geistliche zu sich rufen, und befragte sie, wer der ihm erschienene Gott und welches die Bedeutung des ihm erschienen Zeichens sei. Dieß gab ihnen denn Veranlassung, ihn im Christenthum zu unterrichten, dem er dann beifiel.

Daß uns hier ein Wunder erzählt wird, das dürfte uns die Facticität des Erzählten, wofern ihr sonst nichts entgegenstände, wahrlich nicht zweifelhaft machen. Wenn irgendwo in der christlichen Geschichte ein Wunder motivirt erscheint, so in der That an diesem Orte, als Motiv einer Wendung in der Geschichte von so ungeheuren Folgen! Und daß dies Wunder eine wirklich persönliche Bekehrung Constantins doch nicht gewirkt hätte, das würde dagegen gar nichts verfangen. Denn die Abzweckung des Wunders würde überhaupt nicht auf die Person Constantins gegangen sein, sondern auf seine weltgeschichtliche That. Ohnehin sind die Wunder ja nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen. Aber ganz

unabhängig von dem Wunderbaren bei der Sache verdient die Erzählung des Eusebius keinen Glauben, ungeachtet übrigens gar nicht geläugnet werden soll, daß bei der Gelegenheit, von welcher sie berichtet, etwas wirklich Wunderbares mit im Spiel gewesen sein mag. Sehr auffallend ist es doch schon, daß Eusebius selbst in seiner Kirchengeschichte an der betreffenden Stelle von jenem Wunder noch nichts erzählt; in seinem Leben Constantins aber ist er überhaupt dermaßen rhetorisirender Panegyriker, daß die Treue und Verläßlichkeit seiner Relation sehr empfindlich darunter leidet. Ueberdieß hängt die Erzählung in sich selbst nicht gut zusammen, und enthält, vom Wunderbaren ganz abgesehen, manches an und für sich Unwahrscheinliche.*) Dazu kommt dann noch, daß andre alte christliche Relationen von dem Wunder bei der Bekehrung Constantins die Sache anders darstellen: Lactanz, de mortib. persecutor. cp. 44. Rufin, h. e. IX, 9. Sozomen. h. e. I, 3. Sie reden nämlich nur davon, daß Constantin bei der gedachten Gelegenheit durch ein Traumgesicht aufgefordert worden sei, das Kreuzeszeichen zum Feldzeichen seines Heers zu nehmen. Und dieß mag auch wohl wirklich das Thatsächliche gewesen sein. Denn etwas Außerordentliches scheint doch in der That in jenem Punkt der Geschichte Constantins vorgefallen zu sein. Die Heiden reden hier ebenso von wunderbaren Dingen wie die Christen. Nazarius in seinem Panegyric. in Constantin. cp. 14 schreibt: In ore denique est omnium Galliarum, exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant. — — Haec ipsorum sermocinatio, hoc inter audientes ferebant: Constantinum petimus, Constantino imus auxilio. Und auch Libanius, *περὶ ἱερῶν*, p. 160 Vol. II. ed. Reiske, schreibt von dem Zuge Constantins gegen den Maxentius: *καθαίρει μὲν τὸν περιυβρίσαντα τὴν Ῥώμην ὁ Γαλάτων ἐπ' αὐτὸν ἀγαγὼν στρατόπεδον, οἱ θεοῖς ἐπῆλθον πρότερον εὐξάμενοι.* Daß aber bei dem Wunderbaren, welches hier stattfand, grade das Kreuzeszeichen die Hauptrolle spielte, dafür leistet doch in der That das nachmalige Thun und Lassen Constantins hinreichende Bürgschaft. Es ist ja doch eine Thatsache (s. Euseb., K. G. IX, 9., de vita Const. II, 40.), daß Constantin nach der Besiegung des Maxentius zu Rom auf dem Forum seine Bildsäule mit einer Fahne in der Gestalt eines

*) S. Neander, II, 1, S. 17 f. [*Und die Kritik von Burckhardt und Keim, neben dem Nachweis des mythologischen Ursprungs des Labarum im Sonnencultus durch Ed. Rapp, in den Jahrbüchern des Vereins der Alterthumsfreunde in den Rheinlanden 1866.

Kreuzes in der rechten Hand aufstellen und die Unterschrift darunter setzen ließ: *τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθινῷ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρείας, τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα.* Und ebenso ist es Thatsache, daß Constantin forthin in seinen Kriegen eine Fahne mit einem Kreuz und dem Monogramm Christi als die eigentliche Reichsfahne in seinem Heere führte, und überhaupt, daß er eine ganz besondere Andacht zum Kreuzeszeichen hegte und dasselbe auf ganz abergläubische Weise als ein Amulet betrachtete und gebrauchte.

Es soll nun gar nicht geläugnet werden, daß der eben besprochene Vorfall auf die Stellung, welche Constantin zum Christenthum nahm, von bedeutendem Einfluß gewesen sein mag; aber die eigentlichen Motive zu derselben lagen bei ihm augenscheinlich tiefer, und ruhten auf sehr wohl erwogenen politischen Reflexionen, in denen er allerdings durch solche außerordentliche Dinge, die er als ausdrückliche göttliche Bestätigungen des Gedankens, der ihn beschäftigte, betrachtet haben wird, mächtig bestärkt werden mochte. Constantin erkannte mit hellem Blick in die Zukunft, daß diese der neuen Religion gehöre, dem Christenthum. Er erkannte, daß die Kraft, namentlich auch die politisch belebende Kraft der alten Religionen erloschen sei, auch in den Massen der Glaube an die Götterwelt.*) Er erkannte, wie der römische Staat nicht mehr zusammenhalten wollte, und durch kein bloß künstliches Mittel mehr zusammen zu halten war, — wie nur vermöge einer moralischen Regeneration seiner Bevölkerungen sein Fortbestehen möglich sei, eine solche aber nur von dem Christenthum zu erhoffen stehe. Das Christenthum war ihm aber natürlich immer das damalige empirische Christenthum, die katholische Kirche, diese zu einer allesumfassenden Einheit fest zusammengegliederte große Weltkirche. In dieser christlichen Kirche erblickte er das compacte Fundament, auf dem sich die auseinander fallenden Theile des großen römischen Weltreichs wieder zu einem haltbaren Ganzen zusammenbauen lassen würden. Es wurde je länger desto zweifelloser seine Ueberzeugung: wenn es auch fernerhin noch ein römisches Reich geben solle, so sei dieß nur unter der Bedingung möglich, daß ein christlicher Kaiser an seiner Spitze stehe. Darum suchte er die christliche Kirche mit dem Staat zu verbünden und beider Interesse auf blei-

*) Baur, S. 449: „Wie viele mochte es damals noch geben, auf deren Phantasie die alte mythische Götterlehre mit ihr m zauberischen Reizé wirkte?" Vgl. daselbst das Weitere.

bende Weise in eins zu verschlingen; darum war ihm aber auch nichts betrübender als der Eintritt innerer Zerwürfnisse in der christlichen Kirche, weil nichts seine politischen Plane und Hoffnungen mehr bedrohte.*) Es war so allerdings Staatsklugheit, was in Constantin seinen Uebertritt zum Christenthum motivirte; aber nicht eine gemeine selbstsüchtige Staatsklugheit, sondern sein historischer Blick. Dieser Staatsklugheit hat er sich nicht zu schämen, und sie schließt so wenig religiöse, aufrichtig religiöse Motive aus, daß sie vielmehr selbst eine Art von Religion ist.**) Heuchelei war Constantins Christenthum keineswegs. Constantin war aufrichtig von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt, und davon, daß der von den Christen verehrte Gott der allein wahre Gott sei; dieser Glaube war ihm keineswegs ein bloßes Aushängeschild, um dahinter selbstsüchtige Absichten zu verbergen und mit desto gesicherterem Erfolge spielen zu lassen, — sein christliches Bekenntniß war keineswegs bloß Mittel für einen dem Christenthum fremdartigen Zweck. Diese seine Ueberzeugung war eine sehr wenig aufgeklärte, sie war eine abergläubige; aber sie war darum nicht minder eine ehrliche, eine aufrichtige und eine feste. Sie beruhte nicht auf einer irgend klaren Erkenntniß des christlichen Gottes nach seiner Heiligkeit und Gnade, — sondern auf Erfahrungen von der Macht desselben und auf der Einsicht in die Unhaltbarkeit der heidnischen religiösen Vorstellungen. Darum brachte sein christlicher Glaube in ihm auch keineswegs diejenigen moralischen Wirkungen hervor, die da, wo er der rechte ist, von ihm unzertrennbar sind; darum konnte er lange Zeit neben dem christlichen Gott auch noch andre Gottheiten gelten lassen, ja bis auf einen gewissen Grad noch mit verehren, — darum auch in seinen späteren Jahren noch immer die Macht der heidnischen sacra fürchten, — darum wurde er, auch als er nicht mehr Heide sein wollte, doch oft genug noch unwillkürlich von heidnischem Aberglauben beherrscht. Ueberhaupt von einer wirklichen Bekehrung zu Christo kann bei Constantin keine Rede sein; aber zu der Art von Christenthum, die er allein kannte, bekannte er sich aufrichtig, — sein christlicher Glaube war ein äußerst roher Aberglaube, aber nicht Heuchelei.

---

*) Vgl. Baur, S. 440—451.
**) Vgl. Baur, S. 446.

Eine Zeit, in welcher die Kirche einen so angestrengten Kampf um ihre Existenz mit einer ihr weitaus überlegenen äußeren Macht zu führen hatte, mußte auf sie die Rückwirkung äußern, daß sie einerseits in ihrem Bewußtsein von sich selbst sich kräftig zusammennahm mit verstärktem Selbstgefühl, — und andrerseits alle ihre Muskeln und Nerven zu einer energischen Kraftäußerung anspannte, folglich alle ihre Kräfte mittelst einer immer weiter durchgeführten Organisation ihres Baues concentrirte. Also einmal eine immer consequentere Vollziehung ihres Begriffs von sich selbst — und für's andere ein immer vollständigerer Ausbau ihrer inneren Verhältnisse, kurz ihrer Verfassung. Beides (was unter sich innerlich aufs engste zusammenhängt,) fällt nun auch sofort ins Auge in unsrem Zeitabschnitt, — und zwar zugleich, wie es in einem bestimmten pragmatischen Zusammenhange steht mit dem Kampfe, welchen die Kirche gegen die sie verfolgende Staatsgewalt zu führen hatte.

Dieser Zusammenhang springt am allerunmittelbarsten in's Auge bei dem ersten Punkte, der weiteren Entwicklung des Begriffs der Kirche. Diese knüpft sich geschichtlich bestimmt an eine Reihe von Kirchenspaltungen (Schismen) an, welche alle durch die Christenverfolgungen verursacht wurden. Dabei knüpft aber diese Entwicklungsreihe auch wieder ganz genau an die große innere Bewegung in der Kirche an, mit welcher der vorige Zeitabschnitt abschloß, die montanistische, — und jene eben berührten Schismen sind selbst unverkennbar ihrem innersten Wesen nach Nachwirkungen des Montanismus. Der Montanismus hatte in der Seele der katholischen Kirche die Frage als Stachel zurückgelassen, wodurch sich denn die Ausschließlichkeit, welche sie zweifellos für sich in Anspruch nahm, begründen lasse, die Prätension, daß es außer ihrem Bereich wirkliches Christenthum und Heil in Christo gar nicht gebe, — und sie hatte sich schon im vorigen Zeitabschnitt stark zu der Antwort hingeneigt, die in der That die einzige war, die sich consequenterweise geben ließ auf jene Frage, ohne sich doch schon völlig zweifellos und unumwunden für sie entscheiden zu können. Jetzt nun that sie auch dieß vollends, und eben damit erhob sie sich zu dem vollen Selbstgefühl, in welchem sie gegenüber von allen Verfolgern die ausreichende Stärke fand. Daß sie aber jene Entscheidung traf, das motivirte sich geschichtlich ausdrücklich durch jene ebengedachten Kirchenspaltungen.

[*Hier folgen Notizen über das Schisma des Felicissimus in Karthago, Novatian in Rom, das Meletianische Schisma in Aegypten und die Anfänge des Donatismus, die aber fast wörtlich mit Gieseler, I, 1, 370 f. (4 A.) übereinstimmen, und daher hier weggelassen sind.]

Eben diese Kirchenspaltungen waren es nun, woran vorzugsweise die weitere Entwicklung des Begriffs der Kirche in unserm Zeitabschnitt sich fortspann.

Mit welchem Grunde doch die katholische Kirche sich Ausschließlichkeit beilege: diese Frage hatte, wie schon oben gezeigt wurde, der Montanismus derselben hart unter die Augen gerückt. Die denkendsten Kirchenlehrer unsres Zeitabschnitts empfinden die Schwierigkeit sehr lebhaft, von welchen die Annahme dieser Vorstellung gedrückt wird, ohne eine recht klare und sichere Auskunft aufzufinden. So namentlich Clemens von Alexandrien und Origenes.*) Im Orient war die Frage nicht so dringend, weil dieser im Anfange unsres Zeitabschnitts noch nicht unmittelbar von erheblichen Kirchenspaltungen berührt wurde. Anders war es im Occident. Hier trat die berührte Schwierigkeit mit dem Ausbruch des novatianischen Schismas in das volle Licht. Eben aus Veranlassung von diesem kam es aber auch zu einer klaren und bündigen Lösung derselben.**)

Bis dahin hatte die katholische Kirche in der That ihre Ausschließlichkeit mit einer gewissen Unbefangenheit behaupten können. Indem sie sich dieselbe beilegte, trat sie bis dahin dadurch nicht grade in einen augenfälligen Widerspruch mit der Erfahrung und der factischen Sachlage. Die Häresieen, welche sich in der ersten Zeit der katholischen Kirche entgegenstellten, waren ja wirklich solche, welche das eigenthümliche Wesen des Christenthums entschieden alterirten; ihnen gegenüber war es daher ganz natürlich, daß die katholische Kirche sich selbst als die einzige wirkliche Inhaberin des Christenthums und seines Heils betrachtete. Eine ganz andre war aber ihre Lage dem Novatianismus und überhaupt den bloßen Kirchenspaltungen gegenüber. Es stand ihr jetzt eine Partei gegenüber, welche keinen irgend wesentlichen Punkt der christlichen Lehre alterirte, welche überhaupt gar kein andres Christenthum hatte als die katholische Kirche selbst, — eine Partei, deren Trennung von ihr ganz und gar nichts andres war und sein wollte als eine Trennung

*) S. Anfänge, S. 624–628.
**) Zu dem Folgenden vgl. Anfänge, S. 631–676.

von einem einzelnen Bischof. Wie nun, sollte die katholische Kirche auch einer solchen Partei gegenüber ihre Ausschließlichkeit behaupten?*) Ihr Begriff, wenn man ihn streng festhalten wollte, forderte dieß augenscheinlich; aber nicht nur die Liebe und das christliche Gefühl sträubten sich mächtig dagegen, sondern auch der nüchterne Verstand, der zwischen dem novatianischen Christenthum und dem katholischen einen Unterschied von reeller Bedeutung gar nicht entdecken konnte. Es stellte sich also die Nothwendigkeit einer Wahl, welchem von beiden sein Recht widerfahren sollte, ob dem Begriffe oder dem Gefühle und dem gesunden Menschenverstande. Die Entscheidung war sehr schwierig, weit schwieriger als wir, in unsrer jetzigen Lage, es uns gemeinhin vorstellen. Die Rechte des Begriffs aufgeben, den strengen Begriff der katholischen Kirche fallen lassen, das war unter den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit überaus hart, — nicht etwa bloß für den denkenden Verstand, sondern ganz vornehmlich auch für das christlich fühlende Gemüth. Verzichtete man auf die Ausschließlichkeit der Kirche, so verzichtete man damit natürlich unmittelbar zugleich auch auf ihre Einheit. Nun erwäge man aber, was die Einheit der Kirche aufgeben dann sagen will, wenn man, wie damals, noch keine andre Form der christlichen Gemeinschaft besitzt, oder auch nur kennt, als die kirchliche. In diesem Falle heißt: auf die Einheit der Kirche als etwas unwesentliches resigniren, nicht weniger als: die christliche Gemeinschaft selbst als etwas unwesentliches Preis geben. Denn in der Gemeinschaft liegt unveräußerlich die Forderung der Einheit; und in der christlichen Gemeinschaft, als der intensivsten, am allergebieterischesten. Die Zumuthung einer solchen Resignation an die katholische Kirche wäre nichts geringeres gewesen als die eines Selbstmords. Sie hätte aber auch deßhalb doppelt unbillig befunden werden müssen, weil ja von dem angegebenen Standpunkt aus das Schisma, und zwar schon als solches, in einem äußerst ungünstigen Lichte erscheinen mußte, nämlich eben als eine Erklärung, daß die einheitliche Gemeinschaft für das Christenthum etwas Unwesentliches sei — als ein liebloses, ein egoistisch hochmüthiges muthwilliges Zerreißen der Gemeinschaft mit der Gesammtheit der an den Erlöser Gläubigen. Denn der Schismatiker gab in der That die Form auf, unter welcher damals für ihn eine Verbindung mit derselben einzig und

*) Vgl. Ritschl, 2. A., S. 570–572.

allein möglich war. Nach der andern Seite der Alternative fehlte es aber wahrlich auch nicht an Bedenklichkeiten, die jedoch für uns von selbst zu Tage liegen. Schwierig war also, wie gesagt, die Entscheidung in der vorgelegten Alternative; aber umgangen konnte sie jetzt schlechterdings nicht länger werden. Einzelnen Männern zumal legte ihre persönliche Stellung die Nothwendigkeit einer kategorischen Entscheidung auf. Keinen unter allen aber drängte diese Nöthigung von außenher so mächtig wie den Cyprian, Bischof v. Karthago, dem eigentlichen Heerde, von dem aus die schismatischen Bewegungen dieser Zeit sich entzündeten. Cyprian traf denn auch, so viel wir wissen, zuerst mit unbedingter kühner Zuversicht die große Wahl.*) Die Einheit der Kirche aufzugeben, — in einer Zeit, da die Christenheit sich grade von Tage zu Tage ihrer Einheit immer lebendiger bewußt wurde, — das war ihm unmöglich; lieber alles andre als dieß. So sprach er denn klar und bündig den Satz aus: das Getrenntsein von der (empirischen) katholischen Kirche ist schon als solches ein Getrenntsein von der christlichen Gemeinschaft überhaupt und somit auch von dem allein durch diese zu vermittelnden Heil der Erlösung und von Christo selbst. Die ausführliche Entwicklung dieses Satzes Cyprians liegt uns in seiner, auf Veranlassung der novatianischen Bewegungen verfaßten Schrift de catholicae ecclesiae unitate vor, deren Grundgedanken er eben bildet. Aber auch sonst spricht er ihn überall aus.

Hier fand aber die Gedankenreihe, welche wir jetzt verfolgen, ihren Abschluß noch nicht. Denn nun fragte es sich ja immer noch erst: woran erkennt man denn diese katholische Kirche, in welcher ausschließend das Heil der Erlösung zu finden ist? was ist ihr constitutives Merkmal? Früherhin war zu einer solchen Frage gar keine Veranlassung dagewesen. Was von christlicher Gemeinschaft der katholischen Kirche angehöre, das wies sich sofort aus durch seine geschichtliche Abkunft (die apostolische nämlich), durch die Lehre, durch die Verfassung. Daran erkannten sich alle einzelnen Gemeinden von selbst als katholische. Jetzt aber war das anders. Die Katholiker wußten sich ja jetzt auch von solchen christlichen Gemeinschaften getrennt, die in Ansehung der Apostolicität, der Lehre und der Verfas-

*) Ueber die persönliche Bedeutung, die dem Cyprian in diesen Entwicklungen zukommen möge, vgl. Ritschl, Altkath. K., 2. A., S. 555 f.

sung mit ihnen in vollem Einklang standen. Das constitutive Merkmal der katholischen Kirche mußte also an einem andern Orte liegen. Wo aber? das gab ja der thatsächlich vorliegende Bestand unmittelbar an die Hand. Was war es denn, wodurch jene Parteien aus der Einheit mit der katholischen Kirche herausgefallen waren? Nun, sie hatten sich von der Verbindung mit ihrem Bischof losgesagt, und hatten, willkürlich sich selbst einen neuen Bischof gebend, die Stätigkeit der bischöflichen Succession von dem Beginn der Kirche her fallen lassen. So erschien also der Episkopat als das eigentlich Constitutive in der katholischen Kirche und folgeweise auch im Christenthum selbst, — als das, was eigentlich die Kirche zur Kirche, das Christenthum zum Christenthum, das Reich der Erlösung zum Reiche der Erlösung mache, die Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittle. Es war eben Cyprian, der diesen Gedanken zuerst mit voller Klarheit und Schärfe aussprach. Der schon immer anerkannte allgemeine Satz: Allein durch die Verbindung mit der katholischen Kirche ist dem Einzelnen der heilige Geist gegeben, — bestimmte sich damit nothwendig näher zu dem andern: Allein durch die Verbindung mit dem katholischen Bischof ist dem Einzelnen der heilige Geist gegeben; die außerhalb der katholischen Kirche stehenden sind deßhalb des heiligen Geistes und überhaupt des Heils in Christo nicht theilhaftig, weil sie sich außerhalb der Verbindung mit dem katholischen Bischof befinden. Somit erschienen denn die Bischöfe, und in ihrem Zusammenhange mit ihnen auch die übrigen Kleriker, als die specifischen und ausschließenden Organe, durch welche der heilige Geist sich mittheilte.*) Der uralte Gedanke der beseelenden Einwohnung des heiligen Geistes in der Kirche modifizirte sich jetzt dahin, daß man denselben nicht mehr als dem ganzen Kirchenkörper überhaupt auf principielle Weise innewohnend dachte, sondern nur den Bischöfen, und vermöge ihres Zusammenhangs mit diesen dann auch den übrigen Klerikern. Die ununterbrochene Succession der Bischöfe galt mithin jetzt für das specifische Organ, mittelst dessen der heilige Geist sich in der Kirche fortpflanzte; und erst von diesen Bischöfen (und beziehungsweise Klerikern überhaupt), als den nothwendigen Medien, strömte er nach der nunmehrigen Vorstellung mittelst der heiligen Handlungen, bevorab der Taufe und der Confirmation, auf die übrigen Glieder der Kirche aus. Diese Anschauung liegt völlig

*) Vgl. Ritschl, 2. A. S. 564 ff.

deutlich bei Cyprian vor. S. besond. Ep. 69 [*66 Hart.] ad Florent. Puppian. c. 5. Ep. 73 ad Jubajan. c. 8. Sie tritt aber auch ganz besonders in dem Streit über die Gültigkeit der von den Ketzern ertheilten Taufe als wirksam heraus. Sie war die eigentliche Basis des Angriffs auf dieselbe; zumal bei Cyprian. Er ging nämlich von der Voraussetzung aus, daß zur Taufe (auch in der engsten Bedeutung, die Confirmation von ihr unterschieden gedacht,) der heilige Geist gehöre, und daher mußte er nun natürlich behaupten, daß nur in der katholischen Kirche eine wirksame Taufe stattfinde, weil nur sie den heiligen Geist besitze. Ueberdieß erklärte er aber auch noch bestimmt, daß in der Kirche eben die Bischöfe die specifischen Organe seien, durch welche der heilige Geist in der Taufe sich mittheile.*)

So war nun der Inhalt der Vorstellung von der Ausschließlichkeit der katholischen Kirche genau bestimmt. Sie beruht darauf, daß der heilige Geist sich allein durch die Vermittlung der in ununterbrochener Succession von den Aposteln herabkommenden Bischöfe, als seiner eigenthümlichen Organe, mittheilt. Und damit war denn die Vorstellung bestimmt vollzogen, welche schon in dem vorigen Zeitabschnitt sich zur Geburt drängte, zumal im Conflict mit dem Montanismus (s. oben), die Vorstellung, daß die katholische Kirche in ihrem bischöflichen Amt eine wunderbar oder rein übernatürliche, eine theurgische Macht besitze, welche mittelst bestimmter kirchlich geordneter Functionen, d. i. mittelst der Sacramente,**) auf magische Weise den heiligen Geist und überhaupt das Heil der Erlösung mittheile. Hiermit war es nun auch mit Einem Male klar, was der älteren Kirche immer dunkel geblieben, worin denn eigentlich die von Christo bewirkte Erlösung bestehe. Man sagte sich jetzt kurzweg: in der Stiftung und Erhaltung der Kirche als des Mediums eines sich continuirlich fortsetzenden reinen Wunders, in welchem Christus mittelst der Sacramente auf magische Weise die Errettung der Menschheit von der Sünde und ihren Folgen und ihre Beseligung in der Gemeinschaft mit Gott bewirkt. Die Idee der Erlösung war von der Idee der Kirche verschlungen.

---

*) Inconsequenzen kommen in diesem Punkte bei Cyprian allerdings mitunter noch vor. S. Ritschl, 2. A., S. 566–570. Vgl. S. 578.

**) Optatus v. Mileve de schism. Donat. II, 1, p. 28. ed. du Pin: Ergo ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur.

Die angegebene Vorstellung von der Kirche ist nicht etwa eine Privatvorstellung Cyprians; sondern in unserm Zeitabschnitt ist sie, je länger desto entschiedener, die allgemein herrschende. Namentlich wirkte die unter dem Episcopat des Stephanus von Rom ausbrechende Controverse über die Gültigkeit der Ketzertaufe besonders dazu mit, daß jene Vorstellung in dem allgemeinen Bewußtsein der Kirche, dem sie bisher nur erst dunkel vorschwebte, an das helle Tageslicht heraufgearbeitet wurde. Vgl. namentlich Firmilian v. Cäsarea in Kappad. Ep. ad Cyprian. bei Cypr. Ep. 75. Cornelius von Rom Brief an den Fabius von Antiochien bei Euseb. K. G. VI, 43. Constit. Ap. II, 32. 33.*) u. s. w.

Hatte sich nun diese Vorstellung einmal fixirt, so mußte sie natürlich einen sehr bedeutenden Einfluß äußern auf die Art und Weise, wie der Begriff des Klerikats und das Verhältniß des Klerus zu den Laien gefaßt wurde.

Dieser Benennungen „Kleriker" und „Laien" dürfen wir uns nämlich jetzt ohne Vorbehalt bedienen; denn in diesem Zeitabschnitt sind sie im allgemeinen Gebrauch, und zwar schon vom Beginn desselben an. Den Ausdruck λαϊκός und laicus finden wir in der katholischen Kirche von christlichen Laien zuerst bei Tertull. (de praescript. c. 41. de exhortat. castitat. c. 7. de baptism. c. 17. de fuga in persecut. c. 11) und bei Origenes (Hom. 11 in Jerem. §. 3, p. 189. Vol. III. de la Rue.) — Die Ausdrücke κλῆρος, clerus, und κληρικός, clericus, gleichfalls zuerst bei Tertull. (z. B. de monogam. cp. 12. Unde enim episcopi et clerus? nonne de omnibus? ... sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus ...) bei Clemens Alex., quis dives salvetur, §. 42, p. 959 Potter. und bei Origenes (l. c., welche Stelle zugleich beweist, daß die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien in der christlichen Kirche bereits um geraume Zeit älter sein muß als Origenes.) Von nun an finden sich diese Ausdrücke bei den Kirchenschriftstellern auf allen Blättern.

Fragt es sich nun, in welchem Sinne**) man ursprünglich

---

*) Vgl. Ritschl, 2. A., S. 574—578.

**) Ueber die Bedeutung von κλῆρος vgl. auch Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 396—402. 470 2. A., S. 388—394. Baur, Drei erste Jahrhh., S. 245 f. Nach Ritschl soll unserer Benennung die Bedeutung von κλῆρος: Reihe, Rang zum Grunde liegen, aus der er dann die andre: Stand, insbesondere regieren-

die christlichen Kirchenbeamten κλῆρος und κληρικοί genannt, welche Vorstellung man ursprünglich mit diesem Ausdruck verbunden habe: so läßt sich zunächst zuversichtlich die verneinende Antwort geben: nicht den Sinn verband man ursprünglich damit, der späterhin der allgemein gangbare wurde, — nicht den Sinn, den zuerst Hieronymus bestimmt ausspricht, Ep. 52. (al. 34.) ad Nepotian. §. 5: clerici vocantur vel quia de sorte sunt domini, vel quia ipse dominus sors, i. e. pars clericorum est.*) Nicht von einer unevangelischen Parallelisirung der christlichen Kirchenbeamten mit den alttestamentlichen Priestern und Leviten ging der hier fragliche Sprachgebrauch aus, — nicht von der Vorstellung, die christlichen Kirchenbeamten seien in einem specifischen Sinne ein Eigenthumsvolk Gottes (κλῆρος τοῦ θεοῦ), in einem anderen Sinne als alle wahren Christen überhaupt, — nach der Analogie des eigenthümlichen Verhältnisses des Stammes Levi zu Gott unter dem Alten Testament. (4. Mos. 18, 20. 21. 5 Mos. 10, 9. C. 18, 1. 2. u. s. w.) Gegen die Annahme, daß man von Anfang an diese Vorstellung mit dem Ausdruck κλῆρος und κληρικοί, von den christlichen Kirchenbeamten gebraucht, verbunden habe, zeugt zuallernächst der neutestamentliche Sprachgebrauch von κλῆρος, an welchen der nachmalige kirchliche Sprachgebrauch sich doch gewiß anknüpfte. In der Stelle 1 Petri 5, 3 (μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου) kommt ja κλῆρος grade in der entgegengesetzten Bedeutung vor, zur Bezeichnung der christlichen Gemeinde, gegenüber von den Gemeindebeamten (in der Bedeutung: die diesen — durch Gottes Fügung — zugefallenen Antheile, Wirkungskreise). Und in dieser Bedeutung gebraucht sogar noch der sogenannte Ambrosiaster unsern Ausdruck in solchen Stellen, wo er von der ursprünglichen Verfassung der christlichen Gemeinden spricht. S. Commentar. in Ep. ad Ephes. zu 4, 11.

[* Geschichte der christlichen Kirche als solcher: (I, 29) „hinc ergo est, unde nunc neque diaconi in populo praedicant nec clerici vel laici baptizant“. Nur wenn man dieses vel als ἐπεξηγητικὸν faßt, gewinnt die Stelle einen Sinn.“ Andere Auslegung Bingham's (I, 49) und Augusti's (XI, 80).]

---

der, leitender Stand ableitet. Das lateinische ordo ist ihm dann lediglich die ganz entsprechende Uebersetzung von κλῆρος in dieser Bedeutung. Die Gemeindebeamten sollen durch diese Benennung als „Stand“ oder als „Stände“ der Gemeinde entgegengesetzt werden.

*) Ueber die Unmöglichkeit dieser Erklärung s. Ritschl, 2. A., S. 389.

Dieser Sprachgebrauch ist auch an sich gar wohl erklärlich. Die Grundbedeutung von κλῆρος ist unbedenklich auch im christlichen Sprachgebrauch sors; id, quod sorte contigit. Dem zufolge konnten die christlichen Gemeinden, aus dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zu ihren Vorstehern angesehen, gar wohl die κλῆροι derselben genannt werden, zumal in einer Anrede an die letzteren: coetus Christiani, qui (oder quorum regimen) sorte divina vobis contigerunt (contigit). Der gewöhnlichere Gebrauch des Ausdrucks κλῆρος im Neuen Testamente ist aber der, daß dadurch der Christenstand überhaupt als ein durch die freie Gnadenwahl Gottes geschenktes Loos bezeichnet wird. So Ap. G. 8, 21. 26, 18. Coloss. 1, 12. Vgl. auch Ap. G. 17, 4. Der Ausdruck κλῆρος wird in dieser Bedeutung als synonym mit ἐκλογή und ἐκλεκτοί gebraucht. Indessen bediente man sich doch desselben schon von vornherein namentlich zur Bezeichnung einer besonderen Art des Christenstandes, den man in einem ganz eigenthümlichen Sinne als freies Geschenk der göttlichen Gnade und Erwählung betrachtete, zur Bezeichnung des Apostolats. In Betreff des Apostolats sprach man schon jetzt in specie von einem κλῆρος τῆς διακονίας: Ap. G. 1, 17. 25. Diese Ansicht von dem Apostolat spricht sich auf das bestimmteste aus bei der Erwählung eines Nachfolgers in die erledigte Apostelstelle des Judas Ischariot: Ap. G. 1, 15—26, in dem hierbei angewendeten Gebrauch des Looses. Aus dieser ursprünglichen Ansicht entwickelte sich nun ganz natürlich der kirchliche Sprachgebrauch heraus, von dem wir hier reden. Denn als nun der Apostolat ausstarb, und an die Stelle desselben und als dessen Fortsetzung (nämlich in einer Beziehung) ein Kirchenamt trat, der Episcopat, so war es natürlich, daß man nun auch die Gelangung zu diesem aus dem nämlichen Gesichtspunkt betrachtete, d. h. als eine besondere θεῖα μοῖρα, oder als einen besonderen κλῆρος, mit Einem Wort als das Geschenk einer besonderen freien göttlichen Gnadenwahl. Diese Betrachtungsweise des Episkopats finden wir auch sofort von seiner Entstehung an geschichtlich vor. Schon in den ignatianischen Briefen ist sie ausgesprochen, theils implicite in der ganzen Grundansicht von den Bischöfen als den ehrwürdigen Repräsentanten und Bevollmächtigten Christi und Gottes überhaupt, theils auch ausdrücklich in Stellen wie ad Philadelph. in der Ueberschrift und cp. 1. Vgl. auch ad Ephes. cp. 6.

[*„Vorlesungen über Geschichte der christlichen Kirche als solcher: Dieselbe Ansicht finden wir ferner auch bei dem Clemens von Alexandrien in der bereits oben mitgetheilten Stelle, quis dives salvetur §. 42,

p. 959, in den Worten: „ἕνα τέ τινα κληρώσων ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.“ Niemand hat indessen dieselbe stärker ausgedrückt als Cyprian. Hier nur einige Stellen. Ep. 52, [*55. H.] ad Antonian. c. 8: „factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio.“ Und c. 9 „tunc deinde post episcopatum non exambitum nec extortum, sed de Dei, qui sacerdotes (die Bischöfe) facit voluntate susceptum,“ etc. Ep. 55 [*59 H.] ad Cornel. c. 2 „— — actum est de episcopatus vigore et de ecclesiae gubernandae sublimi ac divina potestate,“ etc. vgl. auch die sehr starke Stelle c. 5. Desgleichen Ep. 68, [*67 H.] de unitat. eccles. p. 197. m. Pontii. vit. Cyprian cp. 5. Ep. 69 [*66 H.] ad Flor. Puppian. c. 4 „— ut etiam qui non credebant Deo episcopum constituenti vel diabolo crederent episcopum proscribenti.“ — c. 5 „unde enim schismata et haereses obortae sunt et oriuntur cum episcopus qui unus est, et ecclesiae praeest, superba quorumdam praesumtione contemnitur et homo dignatione Dei honoratus indignus hominibus judicatur.“ — c. 6: „praepositus illic agnoscitur et timetur, quem non sententia divina constituit, sed in quem factio perdita et nocens caterva consensit.“ — c. 9. Quamobrem, frater, si majestatem Christi, qui sacerdotes ordinat Christi cogitaveris,“ etc. c. 10 „Itaque qui Christo non credit sacerdotem facienti postea credere incipiet sacerdotem vindicanti.“ Die nämliche Ansicht spricht auch der Römische Clerus in einem seiner Briefe an den Cyprian aus, Cyprian. Ep. 31, [*30 H.] „Interim, dum episcopus dari a Deo nobis sustinetur.“ Sodann gehört hierher auch folgende Stelle aus einem Briefe des Römischen Bischofs Cornelius an Cyprian, in der er ihm die Freude der Römischen Gemeinde über die Rückkehr mehrerer Confessoren, die auf der Seite des Novatian gestanden hatten, zur katholischen Kirche beschreibt, Cyprian. Ep. 46 [*49 H.] „Una vox erat omnium gratias Deo agentium, gaudium pectoris lacrymis exprimentis, complectentes eos, quasi hodie poena carceris fuissent liberati. Et ut ipsorum propria verba designem: Nos, inquiunt, Cornelium episcopum sanctissimae catholicae ecclesiae electum a Deo omnipotente et Christo, Domino nostro, scimus.“ Ganz besonders sprechend zum Beweise unserer Behauptung ist aber folgende Erzählung des Eusebius von der Art und Weise, wie dem mehr als hundertjährigen Bischof von Jerusalem ein Mitbischof gesetzt worden sei in der Person des Alexander: K. G. VI, 11: „καὶ δὴ μηκέθ᾽ οἷου τε ὄντος“ (scl. τοῦ Ναρκίσσου) „λειτουργεῖν διὰ λιπαρὸν γῆρας, τὸν εἰρημένον Ἀλέξανδρον, ἐπίσκοπον ἑτέρας ὑπάρχοντα παροικίας, οἰκονομία Θεοῦ ἐπὶ τὴν ἅμα τῷ Ναρκίσσῳ λειτουργίαν ἐκάλει, κατὰ ἀποκάλυψιν νύκτωρ αὐτῷ δἰ ὁράματος φανεῖσαν. Ἐδήλου γὰρ προελθόντας ἔξω πυλῶν, τὸν ἐκ Θεοῦ προωρισμένον αὐτοῖς ἐπίσκοπον ὑποδέξασθαι, τοῦτο δὲ πράξαντες, μετὰ κοινῆς τῶν ἐπισκόπων, οἳ τὰς πέριξ διεῖπον ἐκκλησίας, γνώμης, ἐπάναγκες ἀυτὸν παραμένειν βιάζονται.“ Und von dem Standpunkt der nämlichen Ansicht aus nennt Eusebius in seiner bei der Einweihung der nun erbauten Kirche zu Tyrus, K. G. X, 4. den Bischof Paulinus von Tyrus „κλήρῳ καὶ κρίσει τοῦ πατρὸς τὸν ὑμέτερον λαχόντα λαὸν, ὡς ἂν θεραπευτὴν καὶ ὑποφήτην αὐτὸς ἑαυτοῦ κατετάξατο.“ Ganz vorzugsweise klar spricht sich endlich die hier fragliche Ansicht auch in dem Gebetsformular für die Ordination eines Bischofs aus, welches die

Ap. Constit. mittheilen, L. VIII. cp. 5. p. 395. sq. Es heißt hier unter anderen: „σὺ, ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ Χριστοῦ σου, ὑπὸ μάρτυρι τῷ παρακλήτῳ, διὰ τῶν σῶν ἀποστόλων καὶ ἡμῶν τῶν χάριτι σῇ παρεστώτων" (l. προεστώτων) „ἐπισκόπων· ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπιστασίαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σὴθ καὶ Ενὼς" κ. τ. λ. — — (p. 396.) δὸς ἐν τῷ ὀνόματί σου, καρδιογνώστα θεὲ," ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπίσκοπον, ποιμαίνειν τὴν ἁγίαν σου ποίμνην, καὶ ἀρχιερατεύειν σοί," κ. τ. λ.

War nun aber ein Mal auch der Episkopat gleich dem Apostolat — als die wesentliche Fortsetzung desselben, — in der Vorstellung als ein durch besondere Gnadenwahl dem Einzelnen zu Theil werdender Stand und Loos aufgefaßt: so lag es in der Natur der Sache, daß man nun auch denselben Ausdruck und Namen zu seiner Bezeichnung anzuwenden anfing, den man eben in dieser Beziehung dem Apostolat beigelegt hatte, — daß man nun auch von einem κλῆρος τῆς ἐπισκοπῆς und von einem κληροῦσθαι zur ἐπισκοπὴ zu reden anfing. So finden wir es denn auch. Diese Redeweise kam in der Kirche sehr frühzeitig in den Gang. Schon dem Irenäus ist dieselbe geläufig. Adv. haer. L. I. cp. 27. §. 1. schreibt er: „Κέρδων δέ τις ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος." κ. τ. λ. Und L. III. cp. 3. §. 3: „Μετὰ τοῦτον δὲ τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης. Und etwas später: „διαδεξαμένου τὸν Ἀνίκητον Σωτῆρος, νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος." Ebenso lesen wir in einer Stelle eines alten Schriftstellers (um das Ende des 2. Jahrh.) bei Eusebius, K. G. V, 28.: „ἀνεπείσθη δὲ ὁ Νατάλιος (ein Römischer Confessor, der sich zur Häresie der Theodotianer gewendet hatte,) ὑπ' αὐτῶν (den Theodotianern) ἐπὶ σαλαρίῳ ἐπίσκοπος κληρωθῆναι αὐτῶν. Und Eusebius selbst schreibt, K. G. III., 2.: τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Λίνος."

So waren also κλῆρος und κληροῦσθαι ursprünglich Ausdrücke zur Bezeichnung einer eigenthümlichen Bestimmtheit speciell des Episkopats; wie wir ja auch anfänglich diese Ausdrücke immer nur von dem Episkopat gebraucht finden, z. E. bei dem Irenäus immer nur von diesem.

Allein es konnte nicht fehlen, daß die angegebene Vorstellungsweise und der ihr entsprechende Ausdruck von dem Episkopat auch auf die übrigen Kirchenämter übergetragen wurde, nachdem sie ein Mal Kirchenämter geworden waren. Denn sie wurden ja von nun an als im wesentlichen Zusammenhange mit dem Episkopat stehend betrachtet, als Ausflüsse desselben, und eben deßhalb auch als Theilhabend an der specifischen Bestimmtheit, an dem specifischen Character desselben. Und so finden wir es denn auch geschichtlich. Die Vorstellung, daß auch die übrigen Kirchenämter, ja selbst die am meisten untergeordneten, nicht sowohl nach menschlichem Ermessen, als vielmehr nur durch das Medium der menschlichen Berufung durch eine freie göttliche Gnadenwahl ertheilt werden, findet sich z. B. mit der größten Bestimmtheit bei Cyprian. Ep. 35 [*40 H.] über die Ernennung eines Presbyters folgendermaßen: „nam admonitos nos et in-

structos sciatis dignatione divina, ut Numidicus presbyter adscribatur presbyterorum Carthaginensium numero, et nobiscum sedeat in clero. — — Sed remanendi, ut videmus, haec fuit causa, ut cum clero nostro dominus adjungeret, et desolatam per lapsum quorumdam presbyterorum nostrorum copiam gloriosis sacerdotibus adornaret. Et promovebitur quidem, cum Deus permiserit, ad ampliorem locum regionis suae, quando in praesentiam, protegente Domino, venerimus. Interim quod ostenditur, fiat, ut cum gratiarum actione accipiamus hoc dei munus, sperantes de misericordia Domini ejusmodi ornamenta complura, ut, redintegrato ecclesiae suae robore, tam mites et humiles faciat in consessus nostri honore florere:" Bei Gelegenheit der Ernennung eines Confessors Aurelius zum Lector drückt er sich Ep. 33 [*38 H.] so aus: „Sed exspectanda non sunt testimonia humana, cum praecedunt divina suffragia." — — „Ita et dignitate excelsus est, et humilitate submissus, ut appareat, illum divinitus reservatum, qui ad ecclesiasticam disciplinam ceteris esset exemplo." Und bei Gelegenheit der Ernennung eines andern Confessors, Namens Celerinus, gleichfalls zum Lector, Ep. 34 [*39 H.] „Agnoscenda et amplectenda sunt, fratres carissimi, beneficia divina, quibus ecclesiam suam Dominus illustrare temporibus nostris et honestare dignatus est, commeatum dando bonis confessoribus suis et martyribus gloriosis, ut qui sublimiter Christum confessi essent, clerum post modum Christi ministeriis ecclesiasticis adornarent. Exsultate itaque et gaudete nobiscum literis nostris, quibus ego et collegae mei, qui praesentes aderant, referimus, ad vos Celerinum, fratrem nostrum, virtutibus pariter et moribus gloriosum clero nostro, non humana suffragatione, sed divina dignatione conjunctum. Qui cum consentire dubitaret ecclesiae, ipsius admonitu et hortatu in visione per noctem compulsus est, ne negaret, nobis suadentibus. Cui plus licuit, et coegit: quia nec fas fuerat, nec decebat, sine honore ecclesiastico esse, quem sic Dominus honoravit coelestis gloriae dignitate." — — „Hunc ad nos, fratres dilectissimi, cum tanta Domini dignatione venientem, testimonio et miraculo ejus ipsius, qui se persecutus fuerat, illustrem, quid aliud, quam super pulpitum, id est super tribunal ecclesiae, oportebat imponi?" etc. War aber die gedachte Vorstellung ein Mal im Umlauf, so blieb natürlich auch der ihr entsprechende Ausdruck nicht zurück. Und so finden wir denn auch diesen schon bei **Clemens** von **Alexandrien**, bei **Origenes** und bei **Tertullian** ll. cc. Wir fügen hier nur eine, wiewohl erst spätere, Stelle hinzu, welche in dieser Beziehung besonders bezeichnend ist, — nämlich **Constit.** Ap. L. VIII. cp. 5. p. 396, wo es in dem Gebetsformular bei der Ordination eines Bischofs folgendermaßen heißt: „*Δὸς αὐτῷ, δέσποτα παντοκράτορ, διὰ τοῦ χριστοῦ σου τὴν μετουσίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν ἐντολήν σου, διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμά σου.*" Denn hier bedeutet „*διδόναι κλήρους*" augenscheinlich „kirchliche Ordinationen (gewiß nicht blos die der Bischöfe) vornehmen." Ueberdieß ist es gar nicht zu verkennen, wie der Ausdruck auf das „*ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν*" Ap. G. 1, 26 zurücksieht, — um so weniger, wenn man das ganze Ordinationsgebet betrachtet,

welches durchgängig an die Ordination des Matthias erinnert, bis auf das: „δὸς ἐν τῷ ὀνόματί σου, καρδιογνῶστα Θεὲ, ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπίσκοπον“ κ. τ. λ. vgl. Ap. G. 1, 24.

Auf solche Weise kam denn zur Bezeichnung des Standes der Kirchenbeamten überhaupt der Name κλῆρος in Gebrauch; und es war ganz natürlich, daß man, von diesem Ausdruck abgeleitet, zur Bezeichnung der einzelnen diesem Stande angehörigen Individuen den Namer κληρικός bildete, nach der Analogie des schon vorhandenen λαϊκός. Es ist nunmehr aber auch deutlich, daß der κλῆρος und κληρικός grade der dem neuen Amtscharakter der christlichen Gemeindebeamten, den sie durch die Gründung der Kirche, d. i. der Sache nach, durch die Einführung des Episkopats erhielten, — mit Einem Wort, ihrem Amtscharakter als Kirchenbeamten specifisch entsprechende ist.

Diese von uns als die ursprüngliche angegebene Bedeutung von κλῆρος im kirchlichen Sinn („das Kirchenamt als ein durch freie göttliche Gnadenwahl zu Theil gewordenes Loos“) ist es nun auch augenscheinlich, welche die alte Kirche selbst als die ursprüngliche Bedeutung des fraglichen kirchlichen terminus ansah. Clemens von Alexandrien verstand den kirchlichen Sprachgebrauch seiner Zeit auf diese Weise; das ist aus den Worten der schon mehrmals angeführten Stellen Quis dives salvatur, §. 42, p. 959 unmittelbar klar: „ὅπου δὲ κλήρῳ, ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.“ Dieselbe Auffassung der ursprünglichen Bedeutung von κλῆρος finden wir auch bei Tertullian, de virg. veland. c. 9 „Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offere, nec ullius virilis muneris, nedum **sacerdotalis officii sortem** sibi vindicare.“ Das Gleiche gilt von Origenes nach der Stelle Hom. 11 in Jerem. §. 3. p. 189. Vol. III. Er beabsichtigt hier mit dem „ἴστε δὲ, ὅτι οὐ πάντως ὁ κλῆρος σώζει“ offenbar ein Oxymoron: „Ihr wisset ja, daß die göttliche Gnadenwahl nicht schlechthin die Seligkeit bringt, — nämlich die besondere göttliche Gnadenwahl zum Kirchendienst.“ Der nämlichen Ansicht ist sodann auch Augustin, Enarrat. in Ps. 67, 19: „Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte eclectus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum. Und an einer andern Stelle: „Deus non ex genere carnis et sanguinis, sicut erat primum secundum ordinem Aaron, sed sicut oportebat in testamento novo, ubi secundum ordinem Melchisedec summus sacerdos est Christus, pro cujusque merito, quod in eo divina gratia contulerit, levitas et sacerdotes eligit.“ Desgleichen Chrysostomus (der jedoch schon die Hieronymianische Erklärung mit der ursprünglichen verbindet,) Hom. in Act. (zu Ap. G. 1, 25): „κλῆρον δὲ αὐτὸν πανταχοῦ καλεῖ, δεικνὺς τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος τὸ πᾶν ὂν καὶ τῆς ἐκλογῆς, καὶ ἀναμιμνήσκων αὐτοὺς τῶν παλαιῶν ὅτι Θεὸς αὐτὸν ἐκληρώσατο καθάπερ τοὺς Λευΐτας.“ Ferner der Römische Leo, Serm. II. in die anniversario assumptionis suae: „Cum hujus divini sacerdotii sacramentum etiam ad humanas pervenit functiones, non per generationum tramitem currit, nec quod caro et sanguis creavit eligitur, sed cessante privilegio patrum, et familiarum ordine praetermisso, eos rectores ecclesia accipit, quos spiritus sanctus praeparavit, ut in populo adoptionis Dei, cujus universitas sacerdotalis atque regalis est, non praerogativa terrenae originis obtineat unctionem,

sed dignatio coelestis gratiae gignat antistitem." Selbst Hieronymus, welcher die nachher allgemein herrschend gewordene Erklärung zuerst bestimmt aufstellt, trägt doch an einer anderen Stelle, die Gratian (Decret. Pars II, caus. 12, quest. 1, can. 7.) aufbehalten hat, auch die andre, von uns als die ursprüngliche bezeichnete, vor: „duo sunt genera Christianorum. est autem unum genus, quod, mancipatum divino officio et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici et Deo devoti, videlicet conversi. Κλῆρος enim graece, latine sors inde hujusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit." (Die Anklänge der später herrschenden Erklärung finden sich indessen doch auch schon hier.) Und so stellt auch noch Isidorus von Sevilla, Origines s. Etymologiae, L. VII. cp. 12, beide Erklärungen neben einander hin. Endlich kann man für die Richtigkeit der von uns in Ansehung der ursprünglichen Bedeutung von κλῆρος und κληρικός im kirchlichen Sprachgebrauch aufgestellten Behauptung im Grunde auch noch den Umstand geltend machen, daß sich die Ausdrücke κλῆρος und κληροῦσθαι als Bezeichnung des Gelangens zum Kirchenamt weit früher vorfinden, als die Ausdrücke ὁ κλῆρος zur Bezeichnung des Kirchenamts, und κληρικός zur Bezeichnung der mit dem Kirchenamt bekleideten Personen. Der in jenen liegende Begriff erscheint also als der ursprüngliche, der in diesen enthaltene als der abgeleitete. Das heißt, die Bildung des Sprachgebrauchs ist hier nicht in der Ordnung erfolgt, daß sie — wie dieß bei der herkömmlichen Auffassung von κληρικός vorausgesetzt wird, — von dem mit einem bestimmten Inhalt gegebenen Begriff des κληρικός ausgehend, dazu fortgeschritten wäre, den Inhalt des Begriffs des Gelangens zum Kirchenamt in die Form des Begriffs von κλῆρος und κληροῦσθαι hineinzugießen; sondern der Hergang erfolgte in umgekehrter Ordnung; der Begriff des Gelangens zum Kirchenamt als (eines κλῆρος oder) eines κληροῦσθαι war der zunächst gegebene, und erst aus ihm wurden die Begriffe des Kirchenamts als eines κλῆρος und des Kirchenbeamten als eines κληρικός abgeleitet. Aus unserm ganzen Zeitraum läßt sich durchaus noch keine Spur der nachher herrschend gewordenen Auffassung des Namens κληρικός aufbringen. Die bekannte Stelle Cyprians, Ep. 66 [*Hart. 1] Presbyteris ... Furnis consistentibus, c. 1, kann nämlich durchaus nicht für eine solche gelten: „Cujus ordinationis et religionis formam levitae prius in lege tenuerunt, ut cum terram dividerent et possessiones partirentur undecim tribus, levitica tribus quae templo et altari et ministeriis divinis vacabat, nihil de illa divisionis portione perciperet, sed, aliis terram colentibus, illa tantum Deum coleret, et ad victum atque alimentum suum ab undecim tribubus de fructibus, qui nascebantur, decimas perciperet. Quod totum fiebat de auctoritate et dispositione divina, ut qui operationibus divinis insistebant, in nulla re avocarentur, nec cogitare aut agere saecularia cogerentur. Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur, in nullo ab administratione divina avocentur, nec molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore sportulantium fratrum, tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, sed die ac nocte coelestibus rebus et spiritalibus serviant." Diese Stelle beweiset vielmehr unzweideutig genug grade das Gegentheil. Denn hätte Cyprian bereits die späterhin gangbare Ableitung

und Deutung des Namens clerus gekannt, so würde er sie hier, wo sie sich für sein Raisonnement so vortheilhaft und natürlich benutzen ließ, gewiß ausdrücklich geltend gemacht haben, was er doch gänzlich unterläßt. Uebrigens hat das allerdings seine Richtigkeit, daß solche Stellen wie die eben angeführte Cyprianische, indem sie die christlichen Kirchenbeamten grade in Ansehung der Besitzlosigkeit mit den alttestamentl. Priestern und Leviten parallelisirten, sehr leicht die Veranlassung werden konnten zu dem Gedanken, daß wohl die ersteren in dem nämlichen Sinne den Namen κλῆρος führen möchten, in welchem von den letzteren im Alten Testament (5 Mos. 10, 9. K. 18, 1. 2. 4 Mos. 18, 20. 21) gesagt war: „κύριος αὐτὸς κλῆρος τοῖς Λευΐταις." Ja eine Veranlassung der Art zu dieser Vorstellung war sogar schon lange vor Cyprian gegeben in einer Stelle des Irenäus, adv. haeres., L. IV. cp. 8, §. 3, p. 277. Mass., wo er, um zu erklären, weshalb der Herr sich zur Rechtfertigung des Aehren-Ausraufens seiner Jünger am Sabbat auf die erlaubte Sabbat-Brechung von Seiten der Priester im Tempel selbst berufen könne (Matth. 12, 5.), bemerkt: „Sacerdotes autem sunt omnes Domini apostoli, qui neque agros, neque domos haereditant hic, sed semper altari et Deo serviunt. De quibus et Moyses in Deuteronomio (33, 9.), in benedictione levi ait: „Qui dicit patri suo et matri suae: Non novi te; et fratres suos non agnovit et filios suos abdicavit: custodivit praecepta tua et testamentum tuum servavit." Qui autem sunt, qui dereliquerunt patrem et matrem, et omnibus proximis renuntiaverunt propter verbum Dei et testamentum ejus, nisi discipuli domini? De quibus iterum Moyses: „Haereditas autem", inquit, „non erit eis; dominus enim ipse haereditas ipsorum." Et iterum: „Non erit sacerdotibus levitis in tota tribu levi pars, neque substantia cum Israel; fructificationes Domini substantiae eorum; manducabunt eas." Propter hoc et Paulus: „Non inquiro", inquit, „datum, sed inquiro fructum." „Discipulis, inquit Dominus, leviticam substantiam habentibus, licebat eis esurientibus a seminibus accipere escam. „Dignus est enim operarius esca sua."" Eine Stelle, auf die sich Irenäus späterhin ausdrücklich wieder zurückbezieht: L. V. cp. 34, §. 3. p. 334: „Ostendimus autem in superiori libro, quoniam levitae et sacerdotes sunt discipuli omnes Domini: qui et sabbatum in templo profanabant, et sine culpa sunt." Veranlassungen zu der mehrgedachten Deutung des Ausdrucks clerus waren also allerdings schon gegeben; allein man benutzte jetzt diese Veranlassungen durchaus noch nicht. Vgl. Ritschl, altkatholische Kirche 2. A. p. 394—399.

In dem Namen „Klerus" und „Kleriker" war nun von vornherein durchaus noch nichts mitenthalten von einem specifischen und ausschließenden Priesterthum der christlichen Kirchenbeamten, d. h. nichts von der Vorstellung von einem specifischen Verhältniß der christlichen Kirchenbeamten zu Gott, durch welches für die Laien ihr Christenstand bei Gott nothwendig erst vermittelt werden müsse und ausschließend vermittelt werden könne

[*Die „Vorl. üb. d. Gesch. d. christl. K. als solcher" besprechen hier die Stellen: Justin. dial. c. Tryph. 116; Iren. adv. h. IV, 8, 3, wo sich freilich Rothe für den griechischen Text entscheidet, vielleicht mit Un-

recht, (vgl. Stieren z. d. St.); „besonders starke Erklärungen über das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen finden wir aber bei Tertullian, besonders wichtig, weil aus ihnen hervorgeht, daß zu seiner Zeit auch noch in den Laien zum großen Theil das Bewußtsein von ihrem priesterlichen Charakter lebte: de bapt. 17 [darin discentes = μαθηταί, mit Berufung auf die altlateinische Uebersetzung von Act. 1, 15 bei Cypr. Ep. 68, p. 118 Bal. [*67, 4 H.], Tert. de exhort. cast. c. 7. 12. „Ja noch die Ap. Const., die doch übrigens schon so ganz und gar hierarchischer Tendenz sind, legen noch wider Willen ein Zeugniß für das allgemeine christliche Priesterthum ab, bei Erklärung der Ceremonien der Salbung mit Oel, III, 15.]

Man sieht in den Apostolischen Constitutionen recht deutlich, wie der alte Ritus der Salbung, der noch von einer Ansicht Zeugniß gibt, welche gar nicht mehr die des Verfassers ist, diesen in Verlegenheit setzt, und wie derselbe sich abmüht, durch die Anhäufung von allerlei biblischen Redensarten eine Vorstellung von einem Priesterthum zustande zu bringen, das ein Priesterthum sein soll und doch auch wieder nicht. Allein das ist nun doch auch anzuerkennen: lebendig und practisch wirksam war der Begriff des allgemeinen christlichen Priesterthums schon längst nicht mehr; schon im 2. Jahrhundert nimmt er in der That nur noch die Stelle einer alten, halbverlegenen Notiz ein, die man eben nur hier und da ein Mal, wenn man sie grade gut benützen kann, zur Polemik gegen Häretiker oder gegen die Juden oder zum Behuf einer allegorischen Schrifterklärung wieder hervorsucht. Es konnte sich das Bewußtsein um dieses allgemeine christliche Priesterthum ja auch wirklich nicht aufrecht erhalten bei der consequenten Verfolgung des kirchlichen Standpunkts. Ging man einmal von der Vorstellung aus, daß das Verhältniß des Christen zu Christo und Gott nothwendig vermittelt und bedingt sei durch sein Verhältniß zur Kirche, — und sah man nun weiter sein Verhältniß zur Kirche an als nothwendig vermittelt und bedingt durch sein Verhältniß zum Bischof und überhaupt zum Klerus: so mußte ja natürlich das Verhältniß des Christen zu Gott als letztlich durch sein Verhältniß zum Bischof und überhaupt zum Klerus vermittelt und bedingt erscheinen. Das allgemeine christliche Priesterthum war also zu einer leeren Redensart geworden, die nur noch in dem Maße Inhalt und Sinn behielt, als man sich noch nicht mit klarem Bewußtsein dahin entschieden hatte, den Satz von der nothwendigen Bedingtheit des Verhältnisses des Christen zu Gott (oder zu Christo) durch sein Verhältniß zur katholischen Kirche in seiner vollen Strenge zu nehmen. Sobald dieß geschehen war, waren auch die Kleriker der

Sache nach Priester, man mochte ihnen nun diesen Namen beilegen oder nicht.

Indessen finden wir diesen Namen „Priester“ sacerdos, ἱερεύς, doch erst mit dem Anfange unsres Zeitabschnitts ihnen beigelegt.*) Tertullian ist der erste, der ihn gebraucht und zwar eben in den vorhin für das allgemeine Priesterthum der Christen angeführten Stellen: de exhort. cast. cp. 7; de monogam. cp. 10. 12. de veland. virg. cp. 9. de baptism. cp. 17 (Hier heißt der Bischof summus sacerdos.) Das Verhalten Tertullians in diesem Stücke ist lehrreich, um den Uebergang von der älteren Vorstellung auf die spätere nachzuweisen. Das herrschende christliche Bewußtsein, welches das allgemeine christliche Priesterthum so gut wie vergessen hat und in den Klerikern schon ohne alles Bedenken Priester in einem specifischen Sinne sieht, hat den Namen „Priester“ für sie schon in den allgemeinen Curs gebracht. Gegen diesen Namen hat nun Tertullian gar kein Bedenken, ungeachtet er die durch ihn bezeichnete Sache noch nicht anerkennt; es kommt ihm eben noch kein Gedanke daran, daß dieser scheinbar harmlose Name eben die Sache bezeichne, die er ausdrücklich ablehnt. So viel erhellt also allerdings: der klare und deutliche Begriff von einem specifischen Priesterthum der Kleriker war zu Tertullians Zeit in der Kirche noch nicht zum Durchbruch gekommen. Um so mehr muß es uns auffallen, daß wir denselben sehr bald nach Tertullians Zeit in vollem Gange finden, — bei Cyprian.**) In seinen ganzen Gedankenkreis ist derselbe unauflöslich verflochten.***) Und im Zusammenhange damit findet sich

*) S. bei Ritschl, 2. A., S. 395 ff.

**) Vgl. auch Ritschl, 2. A., S. 560 ff.

***) [*Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche als solcher: Dem Cyprian ist der Bischof (und im Zusammenhange mit ihm dann auch der übrige Klerus,) das wesentliche und ausschließliche Organ, durch welches der heilige Geist und das christliche Leben sich mittheilt. Nach seiner Ansicht wohnt der heilige Geist principiell nicht in dem ganzen Körper der katholischen Kirche überhaupt, sondern nur in den Bischöfen und dem Klerus. Die ununterbrochene Succession der Bischöfe ist nach ihm die wesentliche Bedingung und das wesentliche Medium der Fortpflanzung des heiligen Geistes in der Kirche. Erst von den Bischöfen und Klerikern strömt derselbe mittelst der heiligen Handlungen, namentlich mittelst der Taufe (auf eine allerdings rein magische Weise) auf die übrigen Glieder der Kirche aus. Er meint dieß so ernstlich, daß er Ep. 69, [*66. H.] Florent. Puppiano aus der Annahme, daß er nicht rechtmäßiger Bischof von Karthago sei, die Folgerung zieht, daß dann auch alle die Gläubigen, welche zu Karthago unter seinem Pontificat — gestorben seien, ohne Hoffnung der Seligkeit gestorben sein

nun bei ihm auch auf allen Blättern die völlige Gleichstellung des christlichen Klerikats mit dem alttestamentlichen Priesterthum in Ansehung seines Verhältnisses zur Gemeinde und seiner Rechte. Den Grundsatz, den später Hieronymus (Ep. 85 ad Evagrium,) mit dürren Worten ausspricht: quod liceat episcopis, presbyteris et diaconis idem sibi vindicare, quod Aaron et filii ejus et levitae fuerunt in vetere Testamento, — diesen Grundsatz befolgt Cyprian durchweg.*) Es darf uns aber dieses plötzliche Auftreten der fertigen Vorstellung von dem specifischen Priesterthum der christlichen Kleriker gar nicht Wunder nehmen. Grade in dem geschichtlichen Punkt, in welchem es uns begegnet, bei Cyprian, erscheint es zugleich als vollkommen motivirt. Diese Vorstellung ist ja nicht mehr und nicht weniger als die einfache Consequenz der Entwicklung, welche der Begriff der Kirche durch Cyprian erhalten hatte. Wenn zu dem Satze: Allein in der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ist der heilige Geist und überhaupt das Heil in Christo gegeben, — durch Cyprian der weitere Satz hinzugekommen war: Die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ist in concreto wesentlich die Gemeinschaft mit dem legitim succedirten Bischof: so folgte ja aus diesen beiden Vordersätzen unvermeidlich der dritte als Conclusion: Die Gemeinschaft mit dem legitim succedirten Bischof ist es wesentlich, wodurch der heilige Geist und überhaupt das Heil in Christo empfangen wird. Mit diesem Satze war zuerst ein bestimmter dogmatischer Inhalt für die Vorstellung von einem specifischen Priesterthum der christlichen Kleriker gegeben, und daher trat sie denn auch erst jetzt bestimmt ins Leben. Aber jetzt auch ohne irgend welche Zweideutigkeit. Erst jetzt begegnen wir daher auch der Uebertragung der alttestamentlichen Priestervorstellung auf die christlichen Kleri-

würden, — daß alle die, welche unter seinem Pontificat getauft worden seien, keine Taufgnade und keinen heiligen Geist empfangen haben würden. Eben so erklärt er sich Ep. 73 ad Jubajan. c. 9: „Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem et manus inpositionem spiritum Sanctum consequantur, et signaculo Dominico consummentur.“ Und nicht lange nachher cp. 11 schreibt er von den katholischen Bischöfen: „Nos de divino permissu rigamus sitientem Dei populum, nos custodimus terminos vitalium fontium. Si possessionis ergo nostrae jus tenemus, si sacramentum unitatis agnoscimus, cur praevaricatores veritatis, cur proditores unitatis existimamur?“

*) [*Vorles. über Gesch. der christl. Kirche als solcher: Ep. 69 ad Florent Ep. 56 ad Cornel., p. 81, p. 86; Ep. 68 ad cler. in Hisp., Ep. 73 ad Jubaj., Ep. 65 ad Rogat., Ep. 76 ad Magn. [ed. Baluz.]].

ker, — die nächst Cyprians Schriften besonders auch die Apostolischen Constitutionen (vgl. z. B. II, 25.) durch und durch durchzieht. Des Tertullians sacerdos und summus sacerdos kann man durchaus noch nicht als eine Uebertragung dieser Vorstellung gelten lassen. Er kann bei jenen Ausdrücken ebenso gut an die heidnischen Priester gedacht haben wie an die jüdischen; oder richtiger: er hat an keinen von beiden gedacht, sondern nur an den völlig abstracten Begriff des Priesters überhaupt. Und hier zeigt es sich recht klar, wie verkehrt die herrschende Ansicht ist, nach der die Vorstellung von dem specifischen Priesterthum der christlichen Kleriker ursprünglich durch die Uebertragung des alttestamentl. Priesterbegriffs auf sie veranlaßt worden sein soll. Grade umgekehrt, — wie es auch das ganz naturgemäße ist: erst die Sache und dann das Bild, nicht aber umgekehrt. Es ist ein völlig eitles Vorgeben, daß die Entstehung der hier fraglichen Vorstellung ausgegangen sei von der durch die allegorische Auslegung des Alten Testaments veranlaßten Parallelisirung zwischen den altest. Priestern und Leviten und den neutestamentl. Klerikern. Will man sich recht handgreiflich von der Grundlosigkeit dieses Vorgebens überzeugen, so darf man nur einen Blick thun in die Homilien des Origenes über den Pentateuch und das Alte Testament überhaupt. Dieser durchweg allegorisirende Interpret legt das, was im Alten Testament von den Priestern geschrieben steht, ganz und gar nicht etwa von den neutestamentl. Klerikern aus, was ihm doch, die Richtigkeit jener Annahme vorausgesetzt, durchaus hätte geläufig sein müssen.

Die Vorstellung von einem specifischen Priesterthum der christlichen Kleriker war und blieb keineswegs eine bloße Privatansicht Cyprians. Sie war aus dem Saft und Blut der Kirche selbst erzeugt. Schon zu Cyprians Zeit und nach derselben sehen wir sie ganz allgemein in der Kirche herrschen.*) (Vgl. namentlich Ap. Const. II, 25, 26 32. 33, und den Interpolator der Ignatian. Briefe.) Freilich gab man es auch jetzt noch nicht ganz auf, von einem Priesterthum aller Christen zu reden, dazu schon durch die neutestam. Stellen gedrungen, in denen es bezeugt wird. Allein dieß sind fortan in der That bloße nothgedrungene Redensarten, mit denen man durchaus keine klare Vorstellung mehr verbindet, und auch nicht mehr verbinden kann. (Ein sprechender Beleg dazu ist die schon oben angezogene Stelle Ap. Const. III, 15.) Wo man mit diesen Phrasen einen klaren Sinn verbindet, da spricht man immer nur von der

*) Vgl. Ritschl. 2. A. S. 576—578.

Allgemeinheit der priesterlichen Pflichten, nie auch von der der priesterlichen Rechte.

Mit der Vorstellung von dem Klerikat als einem partikulären christlichen Priesterthum war nun als unvermeidliche Consequenz auch die weitere Vorstellung von einer göttlichen Institution des Klerikats, namentlich des Episkopats, der Wurzel aller übrigen klerikalen Aemter, gegeben. Natürlich: denn wenn die Kleriker die ausschließenden principiellen Inhaber des heiligen Geistes sind, durch deren Vermittelung allein derselbe an den Einzelnen gelangt: so fragt man nothwendig, weshalb sie denn dieß sind. In der Natur der Sache selbst läßt sich kein Grund davon nachweisen, die Sache muß also auf irgend einer positiven Bestimmung beruhen. Diese aber kann keine menschliche sein, also auch nicht die der Kirche selbst. Denn wie wollte die Kirche sich unterfangen können, dem heiligen Geist Gesetze vorzuschreiben, ihn in seiner Wirksamkeit zu binden? Es kann das also nur eine göttliche Anordnung sein. Diese Vorstellung von der göttlichen Institution des Klerikats finden wir nun auch, geschichtlich betrachtet, gleichzeitig mit der andern von demselben als einem specifischen Priesterthume hervortreten. Wir finden sie schon bei Cyprian: Ep. 73, ad Jubajan. p. 132. Ep. 27, Lapsis, p. 37 sq. Ep. 65 ad Rogatian, p. 113. Ep. 74, ad Pompej. p. 141. [ed. Bal.] Der Sache nach liegt diese Behauptung der göttlichen Institution des Episkopats überdies auch schon in der Behauptung, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel seien, — einer Behauptung, über der man seit Cyprians Zeit mit so großem Nachdruck hielt.

Endlich war mit der Vorstellung von dem specifischen Priesterthum der Kleriker in dem bisher entwickelten Sinn auch noch die unmittelbare Veranlassung gegeben zu einer veränderten Ansicht von der Natur der Ordination. Die Ordination mußte ja nunmehr nothwendig als derjenige — man darf wohl sagen magische, — Act erscheinen, durch welchen der principielle Besitz des heiligen Geistes und der göttlichen Gnade mitgetheilt werde, — durch welchen der durch die ununterbrochene Reihe der bischöflichen Succession von den Aposteln herab durch die Kirche hindurchfließende Strom des heiligen Geistes und der göttlichen Gnadenkraft in das Individuum hineingeleitet werde, welches hinfort bestimmt war, eins seiner ausschließenden Organe zu sein. Die Ordination war also jetzt nicht mehr blos ein Act der Autorisation zum Kirchendienst von Seiten der Kirche; sie war jetzt zugleich ein Act der Mittheilung des principiellen Be-

sitzes des heiligen Geistes von Seiten des Ordinators, oder vielmehr mittelst dieses von Gott selbst. Schon in mehreren der oben angezogenen Stellen Cyprians schimmert diese Ansicht deutlich genug hindurch, auf das allerbestimmteste aber stellt sie sich in den Ap. Const. heraus, besonders in dem Gebetsformular für die Ordination des Bischofs: VIII, 5. In der folgenden Periode kam sie dann noch viel allgemeiner zum völlig klaren Bewußtsein.

Die Entstehung eines specifischen Priesterthums der Kleriker mußte natürlich auf das Verhältniß zwischen ihnen und den Laien einwirken, und die zwischen beiden statt findende Scheidung auf eigenthümliche Weise schärfen. Jetzt bildeten beide zwei verschiedene nicht nur Classen, sondern auch Arten von Christen. Es war jetzt das Christenthum beider qualitativ verschieden. Die Folge davon mußte sein, daß man an das vermeintlich höhere Christenthum der Kleriker auch höhere Anforderungen stellte als an das der Laien, eine vermeintlich höhere Moral für sie bildete, an deren Strenge man die Laien nicht band. Die Beschaffenheit dieses den Klerikern angemutheten höheren Christenthums ergab sich dann von selbst. Was den Christenstand der Kleriker in der damaligen Vorstellung zu einem specifisch höheren machte, war ja eben dieses, daß sie in einem unmittelbaren Verhältniß der Verbindung mit Christo und Gott standen: das Höhere ihres Christenthums und Christenlebens mußte folglich darin bestehen, daß ihr gesammtes Leben möglichst eine unmittelbare und folglich ausschließende Beziehung auf Gott behaupte, also darin, daß aus ihm möglichst vollständig alles dasjenige Handeln ausgeschieden sei, welches nur eine mittelbare Beziehung auf Gott zuläßt, unmittelbar aber auf das menschliche Dasein und seine sittlichen Zwecke und Interessen gerichtet ist. Mit den schon jetzt gangbaren Ausdrücken: man mußte fordern, daß das Leben der Kleriker durchaus den Character eines geistlichen Lebens (vita spiritualis) habe, im Gegensatze gegen das der Laien, welches nicht ausschließend direct auf Gott bezogen war, sondern seine Richtung zugleich auf den Kreis des menschlichen Daseins nahm, der als an sich profan (als saeculum) angesehen wurde, und welches mithin ein weltliches Leben (eine vita saecularis) war.

Diese Auffassung des eigenthümlichen Charakters der klerikalischen Christlichkeit und Sittlichkeit sehen wir auch geschichtlich sofort mit dem Abschluß der Bildung der Vorstellung von einem specifischen Priesterthum der Kleriker hervortreten, und

im engsten Zusammenhange mit dieser Vorstellung. Denn freilich stoßen wir auch schon früher auf Spuren einer ähnlichen Ansicht; allein nicht in der katholischen Kirche, sondern bei den judaistischen Häretikern, bei denen sie dann auch wiederum eine ganz andre Basis hat, nämlich theils die allgemeine contemplative Richtung dieser Secten, theils eine ganz richtige Vorstellung von der Wichtigkeit und Schwierigkeit des christlichen Lehrgeschäfts. In dieser Weise motivirt findet sich nämlich eine ähnliche Ansicht in dem sogen. Briefe des Römers Clemens an den Jakobus (vor den Clementinen) ausgesprochen, §. 5. 6., wo Petrus dem zu seinem Nachfolger ordinirten Clemens folgendes einschärft: „*Πλὴν καὶ βραχέα σε ἐπὶ πάντων διὰ πάντας τὰ τῆς διοικήσεως ὑπομνῆσαι θέλω. σὲ μὲν χρὴ ἀνεπιλήπτως βιοῦντα σπουδῇ μεγίστῃ πάσας τὰς τοῦ βίου ἀσχολίας ἀποσείεσθαι, μήτε ἐγγυητὴν γινόμενον μήτε συνήγορον μηδὲ ἑτέρῳ τινὶ βιωτικῷ παρεμπεπλεγμένον πράγματι. οὐ γὰρ κριτὴν καὶ δικαστὴν χρημάτων ἢ ἀσχολημάτων καθεστάναι σε θέλει τῶν νῦν βιωτικῶν πραγμάτων ὁ Χριστός, ἵνα συνεχόμενος εἰς τὰς νῦν τῶν ἀνθρώπων φροντίδας μὴ εὐσχολῇς χωρίζειν λόγῳ ἀληθείας ἀνθρώπων τοὺς κρείττονας ἀπὸ τῶν χειρόνων, ἀλλὰ ταῦτα μὲν οἱ μανθάνοντες ἀλλήλοις παρασχέτωσαν, καὶ ἀπὸ τῶν σώζειν δυναμένων λόγων μὴ ἀποσχολείτωσαν. ὡς γάρ σοι ἀσεβές ἐστιν τὰς βιωτικὰς φροντίδας ἀναδέξασθαι, καταλείψαντα ποιεῖν, ὁ ἐκελεύσθης· οὕτως ἑκάστῳ λαϊκῷ ἁμαρτία ἐστὶν, ἐὰν μὴ ἀλλήλοις καὶ ἐν ταῖς βιωτικαῖς χρείαις παρίστανται. καὶ σὲ δὲ περὶ ὧν χρὴ ἀμέριμνον εἶναι οἱ πάντες ποιεῖν ἐὰν μὴ νοῶσιν, παρὰ τῶν διακόνων μανθανέτωσαν· ἵνα μόνης τῆς ἐκκλησίας τὴν φροντίδα ἔχῃς, πρός τε τὸ διοικεῖν αὐτὴν καλῶς καὶ τὸ τοὺς τῆς ἀληθείας λόγους παρέχειν.* (§. 6.) *Ἐπεὶ ἐὰν βιωτικαῖς μερίμναις ἀσχοληθῇς, καί σε αὐτὸν καὶ τοὺς ἀκροατὰς ἐνεδρεύσεις· τὰ γὰρ συμφέροντα ἐφοδιάζειν διὰ τὴν ἀσχολίαν οὐ δυνηθεὶς, καὶ σὺ, ὡς μὴ διδάξας τὸ συμφέρον, κολασθήσῃ, οἱ δὲ, μὴ μαθόντες, ἀγνοίας αἰτίᾳ ἀπολοῦνται. διὸ σὺ μὲν αὐτὸς εὐσχολῶν προκαθέσθητι, πρὸς τὸ εὐκαίρως παρέχειν τοὺς σώζειν αὐτοὺς δυναμένους λόγους.*“ Hier ist augenscheinlich der herrschende Gedanke durchgängig der: der Bischof solle sich durch kein Geschäft und keine Sorge des irdischen Lebens abziehen lassen von der Concentration aller seiner Kraft und Thätigkeit auf seinen Hauptberuf, das Lehrgeschäft. Eine Vorstellung, die sich in der katholischen Kirche im Allgemeinen nicht eben geltend machen konnte, weil man in ihr das klerikalische Amt gar nicht vorzugsweise unter dem Gesichtspunct des Lehrberufs als seiner wesentlichen Bestimmung auffaßte.

Eine ganz andre Gestalt hat dagegen die Forderung einer Absonderung der Kleriker von den Geschäften und dem Treiben des weltlichen, d. i. des allgemein menschlichen — des bürgerlischen Lebens da, wo sie uns in der katholischen Kirche zuerst bestimmt ausgesprochen begegnet. Und zwar ist diese Gestalt eben die, welche wir oben näher bezeichnet haben. Es ist dieß bei Cyprian, eben bei dem nämlichen Manne, welcher die Vorstellung von einem specifischen Priesterthum der Kleriker zum bestimmten Abschluß brachte; und zwar trägt er sie eben im engsten Zusammenhange mit dieser Vorstellung vor. Wir meinen die bekannte Stelle: **Ep. 66 [*1 H.] ad clerum et plebem Furnis consistentem c. 1: „Graviter commoti sumus ego et collegae mei, qui praesentes aderant, et compresbyteri nostri, qui nobis assidebant, cum cognovissemus, quod Geminius Victor**

frater noster de saeculo excedens Geminium Faustinum presbyterum tutorem testamento suo nominaverit, cum jam pridem in concilio episcoporum statutum sit, ne quis de clericis et Dei ministris tutorem vel curatorem testamento suo constituat, quando singuli divino sacerdotio honorati et in clerico ministerio constituti non nisi altari et sacrificiis deservire et precibus atque orationibus vacare debeant. Scriptum est enim: Nemo militans Deo obligat se molestiis saecularibus, ut possit placere ei, cui se probavit. Quod cum de omnibus dictum sit, quanto magis molestiis et laqueis saecularibus obligari non debent, qui divinis rebus et spiritalibus occupati, ab ecclesia recedere et ad terrenos et saeculares actus vacare non possunt? Cujus ordinationis et religionis formam levitae prius in lege tenuerunt, ut, cum terram dividerent et possessiones partirentur undecim tribus, levitica tribus, quae templo et altari et ministeriis divinis vacabat, nihil de illa divisionis portione perciperet, sed, aliis terram colentibus, illa tantum Deum coleret, et ad victum atque alimentum suum ab undecim tribubus de fructibus, qui nascebantur, decimas perciperet. Quod totum fiebat de auctoritate et dispositione divina, ut qui operationibus divinis insistebant, in nulla re avocarentur, nec cogitare aut agere saecularia cogerentur. Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in ecclesia Domini ordinatione clerica promoventur, in nullo ab administratione divina avocentur, nec molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore sportulantium fratrum tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, sed die ac nocte coelestibus rebus et spiritalibus serviant.“ Und diese nämliche Ansicht liegt auch der Beschreibung zu Grunde, welche dieser Kirchenlehrer de lapsis c. 6 von der traurigen Verdorbenheit eines großen Theils des christlichen Klerus in der Zeit zunächst vor der Decianischen Verfolgung gibt: „Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, divina procuratione contemta, procuratores rerum [*regum? Hart.] saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias oberrantes, negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus faenus augere.“ Nach Cyprians Zeit finden wir sodann diese Ansicht vielfach in der katholischen Kirche wiederhallen. Es sprechen sie die Ap. Constit. aus, L. II. cp. 6. p. 218, wo es bei Aufzählung der Eigenschaften, die einen Bischof zieren müßten, unter anderm auch heißt, er müsse sein „μὴ ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις συμπεπλεγμένος.“ Und eben so auch die Ap. Canonen, can. 4 (al. 7): „Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέσθω. Εἰ δὲ μήγε, καθαιρείσθω.“

Ungeachtet sich nun auf diese Weise immer mehr die Ansicht festsetzte, daß die Kleriker sich, so viel nur immer möglich von aller Berührung mit dem weltlichen Leben und dessen Interessen und Geschäften fern zu halten hätten: so verbot ihnen doch jetzt die Kirche noch nicht schlechthin alle Arten der bürgerlichen Geschäfte und Erwerbszweige überhaupt. Nicht ein Mal das Handeltreiben — das doch in der That zu dem klerikalischen Amt sich gar schlecht schickte, — verbot sie ihnen schlechterdings, sondern sie setzte ihnen nur in Ansehung desselben gewisse Beschränkungen. Sogar der in diesem Punct so strenge Cyprian findet in der oben

angeführten Stelle de lapsis, c. 6 den so gar ärgerlichen Anstoß nicht sowohl in dem Handeltreiben der Kleriker überhaupt, sondern nur in ihrem „derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias oberrantes, negotiationis quaestuosae nundinas aucupari.“ Und eben diese Entfernung von der Gemeinde um des Handelsgeschäfts willen war es auch, was die Kirche den Klerikern jetzt wirklich untersagte, indem sie ihnen übrigens ein nur auf die Erwerbung des nöthigsten Lebensunterhalts abzweckendes Handelsgeschäft ausdrücklich erlaubte. Wir besitzen hierüber nämlich eine bestimmte Erklärung der Synode von Elvira, can. 19 (al. 18): „Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant; nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur. Sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant; et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.“

Nur in Ansehung Einer besondern Gattung bürgerlicher Geschäfte war die Kirche schon jetzt überaus strenge, und wollte sie den Klerikern durchaus nicht gestatten, nämlich in Ansehung aller derjenigen bürgerlichen Geschäfte, durch welche die Kleriker in ein persönliches Abhängigkeitsverhältniß zu den Laien geriethen. Die entschiedene Strenge der Kirche in diesem Einen Punkte ist desto auffallender, da sich grade unter diesen Geschäftsweisen manche fanden, die an sich mit dem Zweck und dem Charakter des klerikalischen Amts gar wohl zusammenstimmten. Man kann aber auch die Triebfeder, die hierbei vorzügkich wirksam war, nicht wohl verkennen; nämlich eine hierarchische.

Die einzelnen Arten der bürgerlichen Thätigkeit, welche unter diese Gattung gehören, und von welchen wir wissen, daß die Kirche sie schon jetzt den Klerikern untersagte, sind die folgenden.

Zunächst werden wir es nicht befremdlich finden können, daß die Kirche den Klerikern die Uebernahme von öffentlichen, bürgerlichen Aemtern nicht gestatten wollte. Die Thatsache ist durch die Ap. Canonen vollkommen bezeugt. Zu seinem bestimmteren Inhalt hat wohl schon can. 4 (al. 7) dieses Verbot: „*ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέτω. Εἰ δὲ μή, καθαιρείσθω.*“ Ganz deutlich aber ist der hier fragliche Satz in can. 72 (al. 81) ausgesprochen: „*Εἴπομεν, ὅτι οὐ χρὴ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον καθιέναι ἑαυτὸν εἰς δημοσίας διοικήσεις, ἀλλὰ προσευκαιρεῖν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς χρείαις· ἢ πειθέσθω οὖν τοῦτο μὴ ποιεῖν, ἢ καθαιρείσθω. Οὐδεὶς γὰρ δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, κατὰ τὴν κυριακὴν παρακέλευσιν*“. Und höchst wahrscheinlich gehört hierher auch can. 74 (al. 83): „*Ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος στρατείᾳ* (hier allem Anschein nach in dem weiteren Sinne zu fassen, in welchem es jeden Staatsdienst überhaupt bezeichnet, im Gegensatz gegen die Municipalbedienungen, von denen allein wahrscheinlich der can. 72 handelte. Vgl. Bingham, Vol. II, p. 401 sq.) *σχολάζων, καὶ βουλόμενος ἀμφότερα κατέχειν, Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν καὶ ἱερατικὴν διοίκησιν, καθαιρείσθω. Τὰ γὰρ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ.*“ Und daß diese Kanonen die Ansicht der Kirche im Allgemeinen aussprechen, wird auch noch durch die Art und Weise belegt, wie sich die Antiochenische Synode v. J. 269 in ihrem Synodalschreiben über den Umstand ausspricht, daß Paulus von Samosata neben seinem

bischöflichen Amte noch ein bürgerliches Amt verwaltete, das Amt eines Ducenarius, bei Euseb., K. G. VII, 30: „οὔτε ὡς ὑψηλοφρονεῖ, καὶ ὑπερῆρται κοσμικὰ ἀξιώματα ὑποδυόμενος, καὶ δουκηνάριος μᾶλλον ἢ ἐπίσκοπος θέλων καλεῖσθαι· καὶ σοβῶν κατὰ τὰς ἀγοράς, καὶ ἐπιστολὰς ἀναγινώσκων καὶ ὑπαγορεύων, ἅμα βαδίζων δημοσίᾳ καὶ δορυφορούμενος, τῶν μὲν προπορευομένων, τῶν δὲ ἐφεπομένων πολλῶν τὸν ἀριθμόν· ὥστε καὶ τὴν πίστιν φθονεῖσθαι καὶ μισεῖσθαι διὰ τὸν ὄγκον αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπερηφανίαν τῆς καρδίας.“

Ebenso wollen wir es auch ganz in der Ordnung finden, daß man es nicht gern sah, daß die Kleriker Procuraturen übernahmen, namentlich Verwalter- und Rechnungsführerstellen. Cyprian wenigstens hält dieß für durchaus unangemessen in der angeführten Stelle de lapsis, c. 6 „Episcopi plurimi — — divina procuratione contemta, procuratores rerum saecularium fieri.“ Ein eigentliches Kirchengesetz, welches die Uebernahme solcher Procuratoren verböte, findet sich aus unserm Zeitraum nicht.

Dagegen sieht man nun wirklich von einigen andern bürgerlichen Geschäften keinen durchaus zu rechtfertigenden Grund ein, weshalb die Kirche dieselben den Klerikern untersagte, und noch dazu so strenge untersagte. Besonders gilt dieß von dem Verbot der Uebernahme von Tutelen und Curatelen, welche doch in vielen Fällen ganz eigentlich als ein christliches Werk betrachtet werden konnte. Dieses Verbot ließ schon vor Cyprians Zeit eine Nordafrikanische Synode in sehr geschärfter Weise ergehen, und Cyprian selbst hielt sehr strenge über der Beobachtung desselben. Die Art und Weise aber, wie diese Synode dasselbe stellt, läßt deutlich genug erkennen, daß sie es gar wohl fühlte, sie verböte den Klerikern ein gutes, christliches Werk; denn sie sucht ihren Zweck zu erreichen, indem sie nicht den Klerikern verbietet, Tutelen und Curatelen anzunehmen, sondern den Laien, Kleriker zu Tutoren und Curatoren testamentlich zu ernennen, und die Strafe nicht den Klerikern, sondern den Laien androht. Wir erfahren von dieser Verordnung Cyprians Ep. 66 [*1 H.] ad clerum et plebem Furnis consist. c. 1.

Nicht viel andrer Art ist das Verbot der Uebernahme von Bürgschaften, welches den Klerikern gestellt wurde. Wir fanden dasselbe bereits oben bei den judaistischen Häretikern, in der sogen. Ep. Clementis Rom. ad Jacob. §. 5, („μήτε ἐγγυητὴν γινόμενον“). Aber auch in der katholischen Kirche wurde dasselbe sehr nachdrücklich ausgesprochen. So Ap. Can. can. 16 (al. 20): „κληρικὸς ἐγγύας διδοὺς καθαιρείσθω.“ Und Constitutiones Ap. L. II. cp. 6. p. 218, wo bemerkt wird, ein Bischof solle sein „μὴ ἐγγυώμενός τινα.“

Und endlich gehört hierher auch das Verbot, jemandem gerichtlichen Rechtsbeistand zu leisten; ein Verbot, das gleichfalls schon in jener Stelle des Pseudoclemens ausgesprochen wird („μήτε συνήγορον“), und sodann auch in der zuletzt gedachten Stelle der Ap. Constit.: „ἢ συνηγορῶν δίκαις χρηματικαῖς.“

Dieß war die eine Seite der eigenthümlichen sittlichen Anforderungen, welche man an die Kleriker machte. Zu ihr gehört noch eine Zweite, die gleichfalls die ganz natürliche Folge der Vorstellung von dem Klerikat als einem specifisch höheren christlichen Gegenstande war. Man forderte nämlich von den Klerikern

auch eine **eigenthümliche Sittenreinheit und Sittenstrenge**. Hierbei war nur das außer der Ordnung, — nicht daß man in Ansehung der Sittenreinheit an die Kleriker hochgespannte Forderungen machte (denn diese Forderungen können der Natur der Sache nach gar nicht zu hoch gespannt werden,) — sondern nur, daß man in dieser Hinsicht, wenigstens in einigen Puncten, glaubte an die Kleriker Anforderungen machen zu müssen, die über die an alle Christen überhaupt zu machenden noch hinausgingen, daß man in manchen Puncten den Klerikern dasjenige verbot, wovon man glaubte, daß es den Laien allerdings erlaubt sei, — daß man in manchen Puncten an die Kleriker Forderungen machte, die wohl hauptsächlich nur das bezweckten, den Abstand zwischen ihnen und den Laien desto anschaulicher zu machen, und die Scheidung beider von einander immer sicherer zu befestigen. Indessen muß man von unserm Zeitraum gestehen, daß man in ihm nur erst auf äußerst wenige und unbedeutende Erscheinungen dieser Art stößt, und auch unter diesen kaum auf eine einzige wirklich unzweideutige. Im Gegentheil, wenn man die Sittenspiegel betrachtet, welche in den Documenten unsers Zeitraums den Klerikern und sogar namentlich den Bischöfen, vorgehalten werden, so sind es hier meist nur die aller unbestreitbarsten und allgemeinsten christlichen Tugenden, die man von ihnen verlangt. Dieß gilt z. E. von dem recht schönen Verzeichniß der Eigenschaften, die einen Bischof zieren sollen, in den Ap. Constit. L. II. cp. 6. p. 218 sq.: „Ἔστω δὲ ὁ ἐπίσκοπος μὴ αἰσχροκερδὴς, καὶ μάλιστα ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, βλαπτόμενος μᾶλλον ἢ βλάπτων· μὴ πλεονέκτης, μὴ ἅρπαξ, μὴ ἀποστερητὴς, μὴ φιλοπλούσιος, μὴ μισόπτωχος, μὴ κατάλαλος, μὴ ψευδομάρτυς, μὴ θυμώδης, μὴ φιλόμαχος, μὴ ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις συμπεπλεγμένος, μὴ ἐγγυώμενός τινα ἢ συνηγορῶν δίκαις χρηματικαῖς, μὴ φίλαρχος, μὴ δίγνωμος, μὴ δίγλωσσος, μὴ πρὸς διαβολὴν ἢ καταλαλίαν φιλήκοος, μὴ ὑποκριτὴς, μὴ ταῖς ἑορταῖς τῶν ἐθνῶν ἐπορευόμενος, ἀπάταις κεναῖς μὴ χρώμενος, μηδὲ ἐπιθυμητικὸς, μηδὲ φιλάργυρος· ὅτι πάντα τὰ τοιαῦτα ἐχθρὰ τοῦ Θεοῦ ὑπάρχει, καὶ δαιμόνων φίλα. Ταῦτα δὲ πάντα ὁ ἐπίσκοπος καὶ τοῖς λαϊκοῖς διαβεβαιούμενος παραγγελλέτω, ἐνάγων αὐτοὺς μιμητὰς γίνεσθαι τοῦ ἑαυτοῦ τρόπου· εὐλαβεῖς γὰρ, φησι, ποιήσατε τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ. Ἔστω δε σοφὸς, ταπεινόφρων, νουθετητικὸς ἐν ταῖς κυριακαῖς παιδείαις, καλογνώμων, ἀποτεταγμένος πᾶσι τοῖς ἐν τῷ βίῳ πονηροῖς ἐπιτηδεύμασι, καὶ πάσαις ἐθνικαῖς ἐπιθυμίαις. Ἔστω εὐπρόσακτος, ὀξὺς πρὸς τὸ γνῶναι τοὺς φαύλους, καὶ φυλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν, φίλος δὲ ὢν πάντων, δίκαιος, κριτικὸς, καὶ ὅσα καλὰ ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν, ἢ ὑπάρχει, ταῦτα ὁ ἐπίσκοπος ἐν ἑαυτῷ κεκτήσθω. ὅτι ἀνεπίληπτος ἀδικίας ὢν ποιμὴν τοὺς ἰδίους αὐτοῦ μαθητὰς ἀναγκάσει, καὶ (p. 219) διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτοῦ προτρέψασθαι τῶν ἰδίων αὐτοῦ ποιημάτων μιμητὰς ἀξίους γενηθῆναι."

Am ersten kann es noch den Schein haben als wäre es eine solche an die Kleriker allein — um einer eigenthümlichen höheren Sittenreinheit, die man von ihnen forderte, — gemachte Forderung, wenn man ihnen strenge das **Zinsen nehmen** verbot, nicht blos den Wucher. Denn nicht etwa blos das mit Wucher Zinsen nehmen war den Klerikern untersagt, wie man aus der angeführten Stelle **Cyprians** de lapsis c. 6 („usuris multiplicantibus faenus augere") vermuthen möchte, sondern jedes Zinsennehmen überhaupt. Allein dieses Verbot, das freilich — wie natürlich — vor allen andern und mit ganz besonderm Nach-

druck — an die Kleriker gestellt wurde, erging ausdrücklich auch an die Laien. Apostol. Canones can. 36 (al. 44) ist zwar nur von den Klerikern die Rede: „Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τόκους ἀπαιτῶν τοὺς δανειζομένους ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω." Allein ein andres Kirchengesetz schließt ausdrücklich auch die Laien mit ein: Can. v. Elvira 20: „Si quis clericorum detectus fuerit, usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laïcus accepisse probatur, usuras, si in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia sciat se esse projiciendum." Die ganze scheinbar übertriebene Strenge der Forderung erklärt sich durch die Erwägung des damals gangbaren enormen Zinsfußes, worüber in der folgenden Periode das Nähere.

Ebenso verhält es sich auch mit dem Verbot des Würfelspiels. Nicht blos den Klerikern nämlich war dieses schon von alten Zeiten her, (s. Digestor. L. XI. tit. 5, de aleatoribus l. 1: „Praetor ait: si quis eum, apud quem alea lusum esse dicetur, verberaverit, damnumque ei dederit, sive quid eo tempore domo ejus subtractum fuerit, judicium non dabo. Item senatus consultum vetuit, in pecuniam ludere"), und späterhin auch noch wieder durch Gesetze der christl. Kaiser, auch bürgerlich allgemein verbotene — Spiel untersagt, sondern eben so auch den Laien. Dieß geschieht schon in den Ap. Canones can. 35 (al. 42. 43): „Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κύβοις σχολάζων καὶ μέθαις, ἢ παυσάσθω, ἢ καθαιρείσθω. Ὑποδιάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης ὅμοια ποιῶν ἢ παυσάσθω, ἢ ἀφοριζέσθω. ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί." Ueberdies besitzen wir aber auch noch einen Kanon, der das nämliche Verbot ganz allein den Laien einschärft, den Can. 79 v. Elvira: „Si quis fidelis alea, id est tabula, luserit, placuit, eum abstinere; et si emendatus cessaverit, poterit post annum communione reconciliari." Ein Canon, den man gewiß nicht erst mit Aubespine z. d St. durch die Annahme zu motiviren braucht, daß damals auf den Würfeln häufig statt der Zahlen die Bildnisse der Gottheiten angebracht gewesen seien und daß man deshalb das Würfelspiel als eine feine Idololatrie betrachtet haben möge. Es war dasselbe eine der damals am gewaltigsten herrschenden und verderblichsten Leidenschaften, und seine Unchristlichkeit lag unmittelbar genug zu Tage.

Eben so kann man auch keine absichtlich gesuchte höhere Strenge darin finden, wenn man den Klerikern den Besuch der Wirthshäuser verbot, außer in in solchen Fällen, wo derselbe nicht vermieden werden konnte, namentlich auf Reisen. Canones Apostol. can. 46 (al. can. 54.): „Εἴ τις κληρικὸς ἐν καπηλείῳ φωραθείη ἐσθίων, ἀφοριζέσθω· παρὲξ τοῦ ἐν πανδοχείῳ ἐν ὁδῷ δι' ἀνάγκην καταλύσαντος." Die auf den Uebertretungsfall gesetzte Strafe der Excommunication war freilich etwas unverhältnißmäßig; sonst war das Verbot gewiß durch eine ganz nahe liegende Rücksicht auf den Anstand völlig natürlich motivirt.

Auch dabei kann man weiter gewiß nicht eine hierarchische Tendenz als Motiv voraussetzen, wenn die Kirche streng darüber hielt, daß die Kleriker auch den bloßen üblen Schein einer Laxität der Grundsätze, namentlich in Ansehung der Keuschheit, vermieden; wenn sie also insonderheit für den Fall, daß die Eheweiber der Kleriker einen unkeuschen Lebenswandel führten, auf die Entfernung der Möglichkeit des Verdachts, als ob dieses unter stillschweigender Connivenz derselben geschähe, drang, und in allen solchen Fällen den Klerikern auf's nachdrücklichste gebot, ihre Eheweiber von sich zu verstoßen. Die Synode

von Elvira verordnet dieß unter der strengsten Verpönung: Can. 65: „Si cujus clerici uxor fuerit moechata, et scierit eam maritus suus moechari, et eam non statim projecerit, nec in fine accipiat communionem: ne ab his, qui exemplum bonae conversationis esse debent, videantur magisteria scelerum procedere.“

Endlich zeigt sich auch noch eine Sorge für die besondere Unanstößigkeit des Charakters der Kleriker, — die aber wiederum gewiß nicht aus einer hierarchischen Tendenz abgeleitet zu werden braucht, — in dem Grundsatz: daß ein Kleriker, der excommunicirt worden, wenn er auch auf dem Wege der Kirchenbuße wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde, doch nicht wieder in sein klerikalisches Amt — oder in ein andres — zurücktreten durfte, — ganz dem andern Grundsatz gemäß, daß niemand, der ein Mal der Kirchenbuße sich habe unterwerfen müssen, jemals zu einem klerikalischen Amt befördert werden dürfe. Unser Grundsatz wurde besonders strenge in Ansehung derjenigen Kleriker festgehalten, welche in der Verfolgung abgefallen waren, oder wie sonst immer den Glauben direct verläugnet hatten. Namentlich bei Cyprian finden wir diesen Grundsatz häufig ausgesprochen. So Ep. 68 [*67, H.] ad clerum et plebes in Hispania, p. 119 sq. Diesen Grundsatz macht Cyprian nun auch in einem andern Falle geltend gegen einen Afrikanischen Bischof, der in der Decianischen Verfolgung abgefallen war, und nachher doch wieder den Bischof spielen wollte: Ep. 64 [*65, H.] ad Epictet. et plebem Assurit., p. 110. Einen andern Fall dieser Art finden wir Ep. 52 [*55, H.] ad Antonian. c. 11, wo von einem Röm. Presbyter Trophimus die Rede ist, der in der Decianischen Verfolgung ein thurificatus geworden war. Von ihm heißt es nun: „Sic tamen admissus est Trophimus, ut laicus communicet, non, secundum quod ad te malignorum literae pertulerunt, quasi locum sacerdotii usurpet.“

Nur eine andre Form dieses Grundsatzes ist der andre, welchen die Kirche gleichfalls schon jetzt auffaßte, der nämlich, daß wenn ein katholischer Kleriker zu den Häretikern überginge, und späterhin wieder zur katholischen Kirche zurückkehrte, er doch in diese nur als Laie wiedereintreten, und in ihr kein klerikalisches Amt mehr verwalten dürfe. Er hatte ein Mal einen Flecken sich zugezogen, und somit für alle Mal die Unanstößigkeit eingebüßt, die man für das Klerikat forderte. Diesen Grundsatz spricht Cyprian bestimmt aus im Namen des Karthag. Concils v. J. 255, in dem Synodalschreiben dieses Concils an den Röm. Bischof Stephanus, Ep. 72, ad Stephan p. 128 sq. Nur in ganz seltenen Fällen erlaubte man sich Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel, wenn solche eben durch besondre Umstände motivirt wurden. Dieß war z. B. in der Römischen Gemeinde der Fall, als mehrere angesehene Confessoren, die sich eine Zeitlang zum Novatian gehalten hatten, zur katholischen Kirche zurückkehrten, und unter ihnen auch der Presbyter Maximus. Hier ließ Cornelius den Maximus wieder seine ehemalige Stelle im Presbyterium einnehmen, wie er dieß selbst in einem Briefe an den Cyprian bemerkt.

Insbesondere aber nahm die eigenthümliche Strenge der moralischen Forderungen an den Klerus, die von der Vorstellung eines

specifischen Priesterthums desselben ausging, die Richtung wider die Ehe desselben, —

[*Für diesen Abschnitt bieten die Vorlesungen über die Geschichte der christl. Kirche als solcher nur Collectaneen; daher hier nur die letzte Redaction, die der Kirchengeschichte, aufgenommen ist; um so mehr, als dieser Gegenstand in den neueren Arbeiten über die Geschichte des Cölibats hinreichend besprochen ist.]

um so natürlicher, da von der herrschenden Ansichtsweise der damaligen Kirche aus die Ehe überhaupt in einem wenig günstigen Lichte erschien. Veranlassungen zu einer die Ehe herabsetzenden Betrachtungsweise lagen allerdings schon im N. T. vor, — in den eigenen Erklärungen des Erlösers über die Ehe: Mtth. 19, 10—12, so wie in denen des Paulus: 1 Cor. 7, 1—10. 25—40. Vgl. auch Apoc. 14, 4. Von den christlichen Gemeindebeamten insbesondere ist in diesen Stellen nicht die Rede: dafür bestimmt aber allerdings Paulus schon, daß dieselben μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες sein sollen, d. h. (darüber kann nach 1 Tim. 3, 2; 5, 9 kein Zweifel sein,) nur Ein Mal verheirathete Personen. An diese apostolische Regel hat man sich auch gewiß von vornherein gehalten, außerordentliche Fälle abgerechnet. Bei der frühen Ansicht von der Zweideutigkeit der zweiten Ehe ist dieß um so wahrscheinlicher. So schon zu Tertullians Zeit, de monogam. c. 11. 12. de exhort. c. 7. Doch fanden nach Tertullian selbst (de monog. c. 12.) häufig genug Ausnahmen statt. Der nämliche Grundsatz auch bei Origenes: Hom. 17. in Luc. p. 953. Vol. III. Ebenso Can. Ap. 13 (al. 17.). Ap. Constit. II, 2. VI, 17. Aber Ehelosigkeit von den christlichen Klerikern zu verlangen, darauf konnte man doch von vornherein nicht verfallen, ungeachtet des Werths, den man auf die Virginität und die Enthaltung legte. Die Apostel selbst waren ja zum Theil verheirathet. (Mtth. 8, 14. Marc. 1, 30. Luc. 4, 38. 1 Cor. 9, 5. 6.) So glaubten es auch die Späteren: Ignat. Ep. interpol. ad Philadelph. c. 4. und Cotelier z. d. St.; Tertull. de exhort. cast. c. 8. Clem. Alex. Strom. III, 6, p. 535. Potter. Euseb III, 30.) So haben wir auch gar keine Spur, daß in der frühsten Zeit den Klerikern die Ehe wäre verboten worden. Im Gegentheil: Clem. Alex. Strom. III, 7, p. 537 (Es wird zur Ehelosigkeit eine Gabe erfordert), Cyprian Ep. 49 [*52, H.] c. 2. Athenagor., Legat. c. 33. Indeß bildete sich doch gewiß sehr frühe die Ansicht, daß für den christlichen Kleriker das eigentlich angemessene die Ehelosigkeit sei, und diese Ansicht konnte natürlich nicht verfehlen, auch auf die Praxis einen Einfluß auszuüben. Die ersten bestimmten Erklärungen in diesem Sinne finden

wir bei den Montanisten. S. Tertull. de exhort. cast. c. 11 und dort den Ausspruch der Priscilla. Vgl. Neander, Antign. S. 245 f. K.G., I, 3, S. 891. Aber auch Origenes spricht sich in demselben Sinne aus: Hom. 23 in Numer. §. 3, p. 258. Vol. II.; adv. Cels. VII, 48, p. 729. Dieß waren nun aber bloße Privatansichten; und die Kirche adoptirte sie noch nicht offiziell, sie verbot sogar ausdrücklich, daß Kleriker ihre rechtmäßigen Ehefrauen unter dem Vorwande der Frömmigkeit verstießen: Ap. Can. 3 (al. 6.). Aus den Ap. Const. sehen wir, daß selbst bei der Beförderung zum Episkopat das Verehelichtsein durchaus nicht als ein Hinderniß angesehen wurde: II, 2 und VI, 17. In einem Punkte jedoch gab die Kirche der öffentlichen Meinung nach; sie stellte schon jetzt den Grundsatz auf, daß es nach dem Eintritt in den Klerikat nicht mehr erlaubt sein solle, sich zu verehelichen oder wieder zu verehelichen, wobei sie nur in Ansehung der untersten klerikalen Ordnungen eine Ausnahme gestattete, jedoch nicht in Ansehung der Wiederverehelichung. S. Ap. Const. VI, 17. Desgl. Can. Apost. 19 (al. 27). Daß dieß nicht eine bloß partikuläre Ansicht war, beweisen zur Genüge Can. Ancyran. 10. und Can. Neocaesar. 1, beide v. J. 315. Das erste eigentliche Cölibatgebot gab die Synode zu Elvira v. J. 305, can. 33: Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis et non generare filios: quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. [*Ueber die Auslegung des Kanons s. Hefele, C.G. 1, 140.] Indessen hatte dieses Kirchengesetz durchaus nicht allgemeine Geltung. Die Geschichte des folgenden Zeitraums weist dieß unzweideutig aus.

Ferner mußte der beschriebene Umschwung in der Vorstellung von der Natur des Klerikats natürlich dazu mitwirken, daß die kirchlichen Rechte der Laien immer tiefer herabsanken. Indeß erhielten sich doch jetzt einzelne derselben noch in Uebung. An der Wahl der Bischöfe bewahrten sich die Gemeinden immer noch einen erheblichen Antheil: Cyprian Ep. 68. [*67, H.] Die niederen Kleriker ernannte der Bischof zwar auf seine eigne Hand; aber bei der Ernennung der Presbyter hatte er noch die Gemeinde bestimmt zu Rathe zu ziehn. Siehe Cyprian Ep. 33 [*38, H.] Cornel. v. Rom, Ep. ad Fabium Antioch. bei Euseb. K.G. VI, 43. (Bei der Ordination des Novatianus zum Presbyter war der Bischof

διακωλυόμενος ὑπὸ παντὸς τοῦ κλήρου, ἀλλὰ καὶ λαϊκῶν πολλῶν, aber er bat (ἠξίωσε) συγχωρηθῆναι αὐτῷ τοῦτον μόνον χειροτονῆσαι.) Vgl. Vales. zu d. St. Und ebenso ging er in amtlichen Angelegenheiten häufig mit seinem Klerus zu Rathe, besonders mit den Presbytern. (Bei Cyprian so häufig das consulere presbyterium, consilio communi res tractare u. s. w.) Es werden aber freilich jetzt auch schon starke Klagen über die Herrschsucht und die Habsucht mancher Bischöfe laut: vergl. namentlich auch den Anfang von Cyprian's Schrift de lapsis. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Klerus jetzt auch schon darauf zu denken ausging, durch eine Besteuerung der Gemeinden sich eine unabhängigere und behaglichere Subsistenz zu sichern. Zu Anfang des Christenthums war zu derartigen Maßregeln keine Veranlassung vorhanden gewesen. Es galt zwar auch schon in der apostolischen Zeit der Grundsatz, daß die Gemeinden verpflichtet seien, für die äußere Subsistenz ihrer Beamten zu sorgen: 1 Cor. 9, 6—15. Gal. 6, 6, 1 Tim. 5, 17—18. vgl. 1 Petr. 5, 2. Allein der Fälle, daß die Gemeinden wirklich für die Subsistenz ihrer Beamten allein und vollständig zu sorgen hatten, mögen doch nur erst sehr wenige gewesen sein. Denn wenn gleich diese Personen gewiß in der Regel nicht im Besitz eines zureichenden Privatvermögens gewesen sein werden: so betrieben doch höchst wahrscheinlich die meisten von ihnen (nach dem Vorbilde des Paulus) neben ihrem Gemeindeamt ihren früheren bürgerlichen Beruf fort, und erwarben sich so, was sie zu ihrer Subsistenz bedurften. Dazu blieb ihnen in der Regel die erforderliche Zeit, und man war damals weit entfernt davon, darin etwas mit der Würde ihres priesterlichen Amts Unverträgliches zu sehen. So blieb es auch noch geraume Zeit nach der Gründung der Kirche. Aber allmälig, besonders seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, änderte sich in der Kirche in dem zuletzt berührten Punkt die öffentliche Meinung. Man fing jetzt an, es unschicklich und unthunlich zu finden, daß ein Kleriker neben seinem geistlichen Beruf noch einen weltlichen betreibe. Hiermit fiel denn natürlich die Versorgung der Kleriker der Kirche zur Last, d. h. den Gemeinden; sie mußten aus den Gemeindeeinkünften erhalten werden.

[*Die Vorl. über die Gesch. der christl. Kirche als solcher enthalten I, 41 auch einen ausführlichen Abschnitt: „Einkünfte der Kirche und des Clerus", der aber zum großen Theil nur Auszüge aus Bingham II, 262 flg. und Ziegler (Einkünfte des Clerus) in Henke's Magazin Bd. IV. enthält und seinem wesentlichen Inhalt nach von Rothe selbst in die Vorlesungen

über die Kg. aufgenommen, zum Theil umgestaltet ist; daher hier bis auf einzelne Abschnitte nur die letzte Redaction abgedruckt ist.]

Woher flossen nun aber jetzt den Gemeinden ihre Revenüen? Ihre frühste Quelle waren die Oblationen. (Sie wurden in Körben, sportulis, gesammelt, — daher die Ausdrücke: sportulae, sportulantes fratres.) Sie bestanden in Naturalien aller Art. Aus diesen Oblationen bildeten sich mit der Zeit als eine besondere Gattung derselben die sogenannten Erstlinge (ἀπαρχαί, primitiae) heraus, d. h. die Gemeindeglieder fingen an, sich für verpflichtet zu halten, die Erstlinge des Ertrags ihres jährlichen Feldbaus, und wohl auch ihres sonstigen jährlichen Erwerbes, als Oblationen darzubringen. Diese Uebung ist aber gewiß nicht gar alten Ursprungs. Mit Unrecht hat man dieselbe schon bei Irenäus bezeugt finden wollen: adv. haer. IV, 17. Die primitiae, von denen Irenäus hier spricht, sind die Elemente der Eucharistie, Brod und Wein, die Irenäus als die einfachsten und unmittelbarsten Nahrungsmittel uneigentlich die primitias creaturarum Dei nennt. Zu diesem Sprachgebrauch, demzufolge die Oblationen bildlich „die Erstlinge" genannt wurden (s. Ap. Const. II, 25. Can. Ap. 2.), kam bald noch ein zweiter hinzu, in welchem der Ausdruck „Erstlinge" gleichfalls in einem uneigentlichen Sinne in den Gang kam. Man fing nämlich an, die Portionen, welche bei den Privat-Agapen den Klerikern zufielen, bildlich „Erstlinge" zu nennen (s. z. B. Ap. Const. II, 25.). Aus diesem doppelten bildlichen Sprachgebrauch konnte sich nun gar leicht die Vorstellung herausbilden, es seien die eigentlich so zu nennenden Erstlinge eine von den Christen pflichtmäßig an Gott, d. h. an den Klerus, zu entrichtende Abgabe, — und zwar um so leichter, wenn einmal erst die alttestamentliche Priestervorstellung auf die neutestamentl. Kleriker übergetragen worden war. Dieß geschah nun auch in der That bald. In der griechischen Kirche wenigstens muß die Forderung der Erstlinge in diesem Sinne schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts erhoben worden sein. Bei Origenes nämlich findet sie sich schon unzweideutig: Hom. 11. in Numeros, §. 1 sqq., p. 303 sqq. Vol. II. R. (vgl. adv. Cels. VIII, 34). Freilich sieht man aber aus seinen Aeusserungen zugleich, daß zu seiner Zeit die Forderung der Erstlingsabgabe keineswegs schon allgemein anerkannt wurde. Bei Cyprian findet sich noch keine Spur von derselben; schwerlich wußte man also zu seiner Zeit in der nordafrikanischen Kirche schon etwas von ihr.

Desto stärker dringen aber dafür die Ap. Constitutionen auf die Darbringung der Erstlinge an den Bischof: II, 25. 27. 34. 35. VII, 29. VIII, 30. Ebenso Can. Ap. 2. Eine andre besondre Gattung von Oblationen ging wahrscheinlich unmittelbar von der Uebertragung des alttestamentlichen Priesterbegriffs auf die christlichen Kleriker aus: die Zehnt-Abgabe. Ohnehin leitete ja die Erstlingsabgabe, sobald sie sich einmal durchgesetzt hatte, mittelst eines sehr naheliegenden Gedankenzusammenhangs auf die Vorstellung, daß die Kirche mit gleichem Recht auch den Zehnten von den Laien in Anspruch zu nehmen habe. Indeß scheint es mit der Erhebung dieser Abgabe doch in unserem Zeitraum noch nicht weit gediehen zu sein. Erst in der letzten Zeit desselben scheint man hier und da einen Anfang damit gemacht zu haben, sie zu fordern, und diese Forderungen scheinen überdieß jetzt nur erst einen sehr geringen Erfolg gehabt zu haben. Die schon oben angezogene Stelle des Origenes, Hom. 11. in Numeros, §. 2 documentirt sie durchaus noch nicht mit Evidenz. Eben so wenig die Stelle Cyprians de cath. eccl. unit. c. 26. Desto unzweifelhafter legen dagegen die Ap. Constit. wirklich eine Zehntabgabe im eigentlichen Verstande den christlichen Laien auf: II, 25. 27. 29. 30. VII, 29. VIII, 30. Viel ausgerichtet wurde indeß jetzt schwerlich mit diesem Anspruch; die Geschichte der Zehnt-Abgabe im folgenden Zeitraum weist dieß deutlich aus.

Der Ertrag aller dieser Oblationen mochte wohl sehr häufig nicht hinreichen zur Deckung der erforderlichen Ausgaben. Ohnehin waren sie lauter Naturalabgaben, welche in Geld umzusetzen, sogar manchmal seine Schwierigkeiten haben mochte; und doch gab es sehr viele Fälle, in denen die Kirche ihre Ausgaben durchaus in baarem Gelde machen mußte. Es lag also sehr nahe, auch noch weiterhin auf eine Geldabgabe zu denken. Einen Anknüpfnngspunkt bot dabei die Analogie der sodalitia der Griechen und Römer, deren Mitglieder allmonatlich einen Geldbeitrag (ἔρανος genannt) beizusteuern hatten. So treffen wir nun auch schon frühe eine monatliche Geldabgabe in den christlichen Gemeinden an, die stipes menstruae oder mensurnae. An einem bestimmten Tage nämlich in jedem Monat legten die Gemeindeglieder — wenigstens die bemittelteren — einen beliebigen Geldbeitrag nieder in einen zu diesem Behuf aufgestellten Kirchenstock, corban (von dem jüdischen κορβᾶν), oder corrumpirt auch corbana oder carbona, oder auch concha (wahrscheinlich von seiner schneckenähnlichen Form) genannt. Der Beitrag war übrigens

durchaus freiwillig. Das früheste Datum: Tertull. apolog. c. 39. Sodann bei Cyprian: de opere et eleemosynis c. 24. 25. Ebenso Ap. Const. II, 36.

Zu der Einführung der s. g. Stolgebühren, d. h. der für die Verrichtung der heil. Handlungen zu entrichtenden Abgaben, scheint sich in unserm Zeitraum wenigstens der erste Ansatz bereits gebildet zu haben. Diese Abgabe war ursprünglich gewiß nicht im Sinne der Kirche. Noch Tertullian (apolog. c. 39.) konnte schreiben: neque enim pretio res ulla Dei constat. Indessen ist es doch sehr begreiflich, wie die Laien selbst auf den Gedanken einer solchen Abgabe fallen konnten, es versteht sich von selbst, lediglich unter der Form eines rein freiwilligen Geschenks an die Kirche. Und daß sie bereits vor Ablauf unsers Zeitraumes, wenigstens was die Taufe angeht, wirklich hin und wieder, namentlich in Spanien, auf diesen Gedanken geführt wurden, das wird auch durch ein geschichtliches Datum ausdrücklich bezeugt, Can. 48 der Synode zu Elvira v. J. 305. Dieser Canon bezeugt zugleich, daß die Kirche damals noch Willens war, eine derartige Observanz nicht aufkommen zu lassen. Nichts desto weniger finden wir dieselbe im Anfange der folgenden Periode im Gange, besonders im Orient; aber allerdings nur erst als eine Sache des guten Willens.

Wichtiger als alle diese Einnahme-Quellen mußte für die Kirche freilich der Besitz von Grundeigenthum sein.

Vorlesungen über die Geschichte der christl. Kirche als solcher.

In dieser Beziehung gedieh die Kirche während unsers Zeitraums gewiß noch zu keinem bedeutenden Vermögen. Wir sagen: zu keinem bedeutenden Vermögen; denn das muß allerdings zugegeben werden, daß die Kirche schon während der letzteren Zeit unsrer Periode hin und wieder Grundstücke besaß. Der Zeitpunct, seit welchem sie solche zu erwerben anfing, war wohl die Regierung des den Christen so günstigen Kaisers Alexander Severus (222—235). Daß die christlichen Gemeinden unter seiner Regierung bereits hin und wieder Grundeigenthum besaßen, geht schon aus der bekannten Anecdote hervor, die Lampridius von diesem Kaiser erzählt, vita Alex. Sever. c. 49: „Cum Christiani quendam locum, qui fuerat publicus, occupassent, contra popinarii dicerent, sibi eum deberi, rescripsit, melius esse, ut quomodocunque illic Deus colatur, quam popinariis dedatur.“ Auch sieht man nicht gar lange nachher, unter der Regierung des Kaisers Gallienus (259—268), daß die christlichen Gemeinden damals mitunter schon Grundstücke besaßen. Denn eben dieser Kaiser erließ ja unter andern ein Rescript, welches den christlichen Gemeinden den Besitz ihrer Cömeterien wieder zusprach, nach Euseb., K.G., VII, 13: „καὶ ἄλλη δὲ τοῦ αὐτοῦ διάταξις φέρεται, ἣ πρὸς ἑτέρους ἐπισκόπους πεποίηται, τὰ τῶν κοιμη-

μένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία."*) Bei der förmlich ausgesprochenen Duldung, welche der christlichen Partei durch diesen Kaiser gegönnt wurde, und welche sie auch nach ihm so geraume Zeit lang genoß, konnte es nicht fehlen, daß die Kirche mehr und mehr zum Besitz von Grundeigenthum gelangte. So sehen wir ja auch um 269 die Gemeinde von Antiochien im Besitz eines ihr eigenthümlich zugehörigen Hauses, („einer bischöflichen Amtswohnung" [*?]) welches der entsetzte Paul von Samosata seinem Nachfolger Domnus nicht hergeben will, bei Euseb., K.G. VII, 30. („ἀλλὰ γὰρ μηδαμῶς ἐκστῆναι τοῦ Παύλου τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου θέλοντος" κ. τ. λ.). Und zwar machen die Antiochenischen Christen aus diesem Besitzstande ihrer Gemeinde gar kein Geheimniß vor dem Kaiser Aurelian, und dieser zieht auch die Rechtmäßigkeit desselben nicht in Zweifel. Am Schluß unsrer Periode aber muß der Grundbesitz der Christengemeinden schon nicht mehr so ganz unbedeutend gewesen sein. Wir ersehen dieß namentlich aus dem Edict des Kaisers Maximinus v. J. 312 zu Gunsten der Christen bei Euseb., K. G. IX, 10. und ebenso aus dem Edict Constantins nach der Besiegung des Licinius, bei Euseb. vita Const. II, 39. 40.

Verwaltung der kirchlichen Einkünfte.

Die bisher aufgezählten Einkünfte der Kirche waren nun aber keineswegs etwa für den Klerus allein bestimmt; sondern für die Bestreitung aller Bedürfnisse der Gemeinde als solcher überhaupt, — vor allem für die Armen und überhaupt für alle der Unterstützung bedürftigen Glieder der Gemeinde. Man kann noch mehr sagen: die kirchlichen Einkünfte waren ursprünglich gar nicht für den Klerus bestimmt, d. h. gar nicht für den Klerus als solchen; sondern lediglich für die Armen, und für die Kleriker nur insofern, als sie zu diesen gehörten, d. i. als sie nicht aus ihren eigenen Mitteln subsistiren konnten. Dieß geht aus den ältesten Zeugnissen deutlich hervor. Schon Justin. M. gibt den Zweck der Oblationen auf diese Weise an, ohne dabei der Kleriker irgendwie zu erwähnen, Apolog. 1, 67: „τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται." Ebenso erklärt sich Tertullian über die Bestimmung der stipes menstruae, Apologetic. c. 39: „Haec quasi deposita pietatis sunt; nam inde non epulis, nec potaculis, nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis, re ac parentibus destitutis, jamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis et si qui in insulis, vel in custodiis, duntaxat ex causa Dei sectae, alumni confessionis suae fiunt." Späterhin werden allerdings die Kleriker mit auf die Benutzung der kirchlichen Einkünfte für ihre eignen Bedürfnisse angewiesen; aber ganz auf die oben angegebene Weise. So in den Ap. Canonen, can. 34 (al. 41.): „Προστάσσομεν, τὸν ἐπίσκοπον ἐξουσίαν ἔχειν τῶν τῆς ἐκκλησίας πραγμάτων — — ὥστε κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν πάντα διοι-

*) [*Daß schon vor Alexander Severus, zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus (199—217), die römische Gemeinde als Corporation auftrat, als Begräbnißbrüderschaft nach Analogie der heidnischen Corporationen, und auch Grundstücke besaß, ist zweifellos. Vgl. auch Kraus, Roma Sotteranea 59 flg., 89 flg.

κεῖσθαι, καὶ τοῖς δεομένοις διὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἐπιχορηγεῖσθαι μετὰ φόβου τοῦ θεοῦ καὶ πάσης εὐλαβείας· μεταλαμβάνειν δὲ καὶ αὐτὸν τῶν δεόντων (εἴγε δέοιτο) εἰς τὰς ἀναγκαίας αὐτῷ χρείας καὶ τῶν ἐπιξενουμένων ἀδελφῶν, ὡς κατὰ μηδένα τρόπον αὐτοὺς ὑστερεῖσθαι.“ Und desgleichen in den Apostolischen Constitutionen II, 25: „τὰ διδόμενα κατ' ἐντολὴν θεοῦ τῶν δεκάτων καὶ τῶν ἀπαρχῶν ὡς θεοῦ ἄνθρωπος ἀναλισκέτω· τὰ εἰςφερόμενα ἐπὶ προφάσει πενήτων ἑκούσια καλῶς οἰκονομείτω, ὀρφανοῖς καὶ χήραις καὶ θλιβομένοις καὶ ξένοις ἀπορουμένοις, ὡς ἔχων θεὸν λογιστευτὴν τούτων, τὸν ἐγχειρίσαντα αὐτῷ ταύτην τὴν οἰκονομίαν· πᾶσι δὲ τοῖς δεομένοις μετὰ δικαιοσύνης ἐπιμερίζοντες καὶ ὑμεῖς αὐτοὶ χρώμενοι ἐκ τῶν κυριακῶν ἀλλὰ μὴ παραχρώμενοι, ἐσθίοντες ἐξ αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ κατεσθίοντες αὐτὰ μόνοι, κοινωνοῦντες δὲ τοῖς χρήζουσιν, ἀπρόσκοποι θεῷ γίνεσθε. Ἐὰν γὰρ μόνοι αὐτὰ ἀναλώσητε, ὀνειδισθήσεσθε παρὰ θεοῦ, λέγοντος ὡς πρὸς ἀπλήστους καὶ μονοφάγους. Höchstens von einigen besondern Gattungen der kirchlichen Einnahmen scheint es, als wären sie ausschließlich für die Bischöfe und den übrigen Klerus bestimmt gewesen. Namentlich scheint dieß in Ansehung der Erstlinge der Fall gewesen zu sein; in den Apostolischen Constitutionn wenigstens werden diese durchgängig und als ausschließlich den Priestern zugehörig dargestellt. S. L. VII. c. 29. L. VIII. c. 30. (s. oben). Und noch wahrscheinlicher erscheint die deshalb, weil auch Origenes, Hom. XI in Numeros, §. 1. 2. p. 303 sqq. Vol. II. R., indem er auf die Entrichtung der Erstlinge dringt, durchaus nur von der Entrichtung derselben an die Priester spricht, ohne irgend einer Verwendung derselben noch zu anderweitigen Zwecken zu gedenken.

Dieß war die Bestimmung der kirchlichen Einkünfte. Ihre Verwaltung kam wesentlich und ausschließlich dem Bischofe zu, — was auch ganz natürlich in dem oft bezeichneten Princip der bischöflichen Kirchenverfassung und dem mit ihr gesetzten Verhältniß des Bischofs zur Gemeinde begründet war. Der angegebene Grundsatz selbst ist vielfältig bezeugt. Schon in der oben angeführten Stelle des Justinus M. Apolog. I, 67., erscheint der Bischof als derjenige, welcher über Verwendung der kirchlichen Einnahmen disponirt. Eben denselben Grundsatz hielt auch Cyprian fest, wie besonders aus seiner Ep. 38 [*41, H.] ad Caldonium et Herculanum c. 1 erhellt. Es heißt hier unter anderm: „cumque ego vos pro me vicarios miserim, ut expungeretis necessitates fratrum nostrorum sumtibus istis; ... ut etiam nunc ego, cui cura incumbit, omnes opto me nosse, et dignos quosque et humiles et mites ad ecclesiasticae administrationis officia promovere, und Cyprian lobt c. 2 die, welche „cum ecclesia matre remanerent et stipendia ejus episcopo dispensante perciperent.“ Vor allen sprechen aber die Ap. Can. diesen Grundsatz in seiner ganzen Stärke aus: Can. 31 (al. 39): „Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα, καὶ διοικείτω αὐτά, ὡς θεοῦ ἐφορῶντος“ und can. 34 (al. 41): „Προςτάσσομεν ἐπίσκοπον ἐξουσίαν ἔχειν τῶν τῆς ἐκκλησίας πραγμάτων. Εἰ γὰρ τὰς τιμίας τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς αὐτῷ πιστευτέον, πολλῷ ἂν μᾶλλον δέοι ἐπὶ τῶν χρημάτων ἐντέλλεσθαι· ὥστε κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν πάντα διοικεῖσθαι καὶ τοῖς δεομένοις διὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἐπιχορηγεῖσθαι.“ Sehr naiv drücken sich endlich auch die Ap. Const. über

denselben aus, L. II. c. 35. p. 248, wo der Laie folgendermaaßen angeredet wird: „*σὲ μὲν γὰρ διδόναι προσήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκεῖνον* (dem Bischof), *ἅτε οἰκονόμον καὶ διοικητὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων*.“ Dem völlig gemäß behaupten denn diese Ap. Const. namentlich auch, daß die Bischöfe allein fähig seien, eine richtige Vertheilung der Unterstützungen unter die Bedürftigen in der Gemeinde vorzunehmen. L. II, c. 27, p. 243. Und L. III. c. 4. p. 279. Daher untersagen sie auch den Diakonen, welche der Bischof als seine Almosen- und Armenpfleger zu gebrauchen pflegte (s. unten) auf das strengste, ohne Vorwissen seines Bischofs einem Bedürftigen irgend etwas zu verabreichen: L. II. c. 31. 32. p. 246.

Diese Freiheit des Bischofs in der Verwaltung der Einkünfte seiner Gemeinde war so durchaus unbeschränkt, daß er auch gar nicht ein Mal in Ansehung dieser seiner Verwaltung Rechnung abzulegen hatte Es war dieses natürlich genug; denn wem sollte denn der Bischof eine solche Rechnung ablegen? Seiner Gemeinde? Dieß ging dem System der bischöflichen Kirchenverfassung zufolge schlechterdings nicht an. Ihm zufolge konnte er nur der Kirche Rechnung ablegen. Es hätte dieses also etwa am natürlichsten durch das nächste über ihm stehende Organ der katholischen Kirche geschehen können, durch die Provinzialsynode. Auf ihr hätte er seine Rechnung ablegen können, wie man denn auch im kommenden Zeitraum diese Ordnung einzuführen versuchte. Jetzt aber dachte man daran noch nicht. Es blieb also jetzt nichts übrig, als den Bischof in Ansehung der Verwaltung der Einkünfte seiner Gemeinde von jeder menschlichen Rechenschaft frei zu lassen, und nur auf die vor Gott abzulegende zu verweisen. Die Apost. Const. erklären dieß, wie erwähnt, in einer Weise, die in der That auffallend genug klingt II, 35: „*σὲ μὲν διδόναι προσήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκεῖνον* (den Bischof), *ἅτε οἰκονόμον καὶ διοικητὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων. Οὐ μέντοι λογιστεύσεις σου τὸν ἐπίσκοπον, οὐδὲ παρατηρήσεις τὴν οἰκονομίαν αὐτοῦ, πῶς ἐπιτελεῖ, ἢ πότε, ἢ τίσιν, ἢ ποῦ, ἢ εἰ καλῶς ἢ φαύλως, ἢ δεόντως. Ἔχει γὰρ λογιστὴν κύριον τὸν θεὸν, τὸν ἐγχειρίσαντα εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ τὴν οἰκονομίαν ταύτην, καὶ καταξιώσαντα αὐτὸν τῆς ἱερωσύνης τοῦ τηλτικούτου τόπου.* Und cp. 36. p. 249, nachdem eben eine starke Aufforderung an die Laien ergangen ist, Gaben aller Art der Kirche darzubringen, wird unmittelbar darauf hinzugesetzt: „*καὶ ποιῶν οὕτω, μὴ κρίναι τὸν ἐπίσκοπόν σου ἢ τὸν συλλαϊκόν.*“ Nun werden freilich die Bischöfe zu wiederholten Malen hingewiesen auf die Rechenschaft, die sie Gott darzulegen haben würden über die Verwaltung der kirchlichen Einkünfte, wie in den (bereits mitgetheilten) Stellen: Apostol. Constitut. II. c. 25. p. 238. 240. Can. Apostol. can. 31 (al. 39) und can. 34 (al. 41). Allein dieß allein war doch gewiß in vielen Fällen noch keine genügende Bürgschaft für die treue Verwaltung des Bischofs in diesem Stücke; besonders seitdem auch die Bischöfe, was sie gewiß anfänglich thaten, (wie sich davon auch noch Canon. Apostol. can. 2. (al. 5) eine Spur findet: „*ἡ ἄλλη πᾶσα ὀπώρα εἰς οἶκον ἀποστελλέσθω, ἀπαρχὴ τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ θυσιαστήριον. δῆλον δὲ, ὡς ὁ ἐπίσκοπος καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπιμερίζουσι καὶ τοῖς διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς κληρικοῖς*“) immer mehr aufhörten ihre Presbyter bei diesem Geschäft mit hinzu zuziehen. Wir finden daher auch frühzeitig an die Bischöfe ergehende Warnungen, sich nicht Veruntreuungen der Kirchenkasse zu eigennützigen Zwecken, zu erlauben, — Warnungen, die deutlich genug zeigen, daß dergleichen Fälle nichts

Unerhörtes mehr sein mußten.*) Eine solche Warnung haben wir schon oben mitgetheilt aus den Ap. Const., L. II. c. 25, p 238 sq. Eine andre enthalten die Apostol. Canon. can.. 31 (al. 39): „Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα, καὶ διοικείτω αὐτὰ ὡς θεοῦ ἐφορῶντος· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ, σφετερίζεσθαί τι ἐξ αὐτῶν, ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ θεοῦ χαρίζεσθαι. Εἰ δὲ πένητες εἶεν, ὡς πένησιν ἐπιχωρηγείτω, ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τῆς ἐκκλησίας ἀπεμπολείτω.“ Auch sieht man, daß die Bischöfe zu Zeiten sogar ihre Kleriker in der äußersten Noth schmachten ließen, aus Canon. Apostol. can. 51 (al. 59): „Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερός (wohl ein Landpfarrer) τινὸς τῶν κληρικῶν ἐνδεοῦς ὄντος μὴ ἐπιχορηγεῖ τὰ δεόντα, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω, ὡς φονεύσας τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.“

Solche Warnungen und Drohungen waren jedoch begreiflicherweise bei Weitem noch nicht hinreichende Vorkehrungen; man suchte daher auch anderweitig dem Uebel abzuhelfen, besonders indem man nachdrücklich auf eine scharfe Scheidung des Privatvermögens des Bischofs und des Kirchenvermögens drang. Namentlich wollte man hierdurch auch den vielfältigen Unordnungen und ärgerlichen Auftritten vorbeugen, die sich in dieser Beziehung nicht selten bei dem Tode der Bischöfe ereignen mochten. Ein Beleg hierfür ist unter den Apostol. Canonen can. 33 (al. 40): „Ἔστω φανερὰ τὰ ἴδια τοῦ ἐπισκόπου πράγματα, εἴγε καὶ ἴδια ἔχει, καὶ φανερὰ τὰ κυριακά· ἵνα ἐξουσίαν ἔχῃ τῶν ἰδίων τελευτῶν ὁ ἐπίσκοπος, οἷς βούλεται καὶ ὡς βούλεται καταλεῖψαι, καὶ μὴ προφάσει τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων διαπίπτειν τὰ τοῦ ἐπισκόπου, ἐσθ᾽ ὅτε γυναῖκα καὶ παῖδας κεκτημένου, ἢ συγγενεῖς ἢ οἰκέτας. Δίκαιον γὰρ τοῦτο παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις τὸ μήτε τὴν ἐκκλησίαν ζημίαν τινα ὑπομένειν ἀγνοίᾳ τῶν τοῦ ἐπισκόπου πραγμάτων, μήτε τὸν ἐπίσκοπον ἢ τοὺς αὐτοῦ συγγενεῖς προφάσει τῆς ἐκκλησίας πημαίνεσθαι· ἢ καὶ εἰς πράγματα ἐμπίπτειν τοὺς αὐτῷ διαφέροντας, καὶ τὸν αὐτοῦ θάνατον δυσφημίαις περιβάλλεσθαι.“

Natürlich bedurfte aber der Bischof bei der Verwaltung der kirchlichen Einnahmen, besonders in den größeren Gemeinden, fremder Handlangung. Hierzu bediente er sich nun seiner Diakonen, die ganz eigentlich seine Kastenbeamten und Almosenpfleger waren. Als solche finden wir die Diakonen schon bei Cyprian, wie namentlich aus den Vorwürfen erhellt, welche er dem Diakonus Felicissimus wegen Veruntreuung des Kirchenvermögens macht, besonders Ep 55 [*59, II.] ad Cornel. Zu Cyprians Zeit muß dieß namentlich auch in der Röm. Gemeinde der Fall gewesen sein; denn hier hatte der Diakon Nikostratus, der auf die Seite des Novatian übertrat, einen Theil der Kirchencasse, mit dem er dann durchging,

*) Was uns auch anderweitig bezeugt wird. S. z. B. Origen. Tom. XVI in Matth. §. 22. p. 752 extr. sq., wo er einen Theil der Bischöfe seiner Zeit so anredet: ὑμεῖς δὲ, ὦ οὗτοι, ταῖς ὑμετέραις κακίαις τὸν τῆς προσευχῆς οἶκον σπήλαιον λῃστῶν πεποιήκατε, καὶ εὑρεῖν ἐστι πολλαχοῦ κατὰ βραχὺ οὕτως (p. 753) εἰς διαστροφὴν ὁδεύσαντα τὰ τῆς νομιζομένης ἐκκλησίας πράγματα, ὡς μηδὲν σπηλαίου λῃστῶν διαφέρειν τὸ ἄθροισμα συναγόμενον ἐν ὀνόματι Χριστοῦ· ὥστ᾽ ἂν λέγεσθαι αὐτοῖς· δι᾽ ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.“

Cyprian, Ep. 49 [* 52, H.] ad Cornel. c. 1 „Nicostratum vero, diaconio sanctae administrationis amisso, ecclesiasticis pecuniis sacrilega fraude subtractis et viduarum ac pupillorum depositis denegatis, non tam in Africam venire voluisse, quam conscientia rapinarum et criminum nefandorum illinc ab Urbe fugisse." Eben so sehen wir auch aus Origenes, daß zu seiner Zeit die Kirchenkasse gleichfalls in den Händen der Diakonen sich befand. So schreibt er Tom. 16 in Matth. §. 22. p. 753. Vol. III. R, indem er die Erzählung von der Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel durch den Herrn erklärt: „οἱ δὲ μὴ καλῶς διάκονοι διοικοῦντες τὰ τῆς ἐκκλησίας χρήματα, ἀλλ' ἀεὶ μὲν ταῦτα ψηλαφῶντες" (sie müssen also Versuren mit den in der Kirchenkasse vorhandenen Geldern getrieben haben). Und Ser. Commentar. in Matth. §. 12. p. 838. Vol. III. R., indem er die Rede des Herrn Matth. 23, 1 ff. erklärt: „primum quidem, ut diaconi fiant non tales, quales dicit scriptura, sed quales sunt, qui comedunt viduarum domos (eben durch Veruntreuung der für sie bestimmten kirchlichen Gelder,), occasione longa orantes: et propterea accipient judicium majus." Und auch in den Ap. Const. L. II. c. 31. 32. p. 246. erscheinen die Diakonen deutlich als die Cassirer und Dispensatoren der Bischöfe bei der Armenpflege. Freilich geht aus den angeführten Stellen, besonders denen des Origenes, zugleich hervor, daß die Kirchencasse in den Händen der Diakonen nicht zum Besten aufgehoben war, und daß sie namentlich nicht selten Wucher und Versuren mit derselben trieben.

Späterhin finden wir nun meist einen Einzelnen aus der Anzahl der Diakonen, unter dem Namen eines Archidiakonus, von dem Bischof an die Spitze der Verwaltung der Gemeindecasse gestellt. Ob diese Archidiakonen schon in unserm Zeitraum, wenigstens hin und wieder, aufgekommen seien: darüber läßt sich nicht mit völliger Sicherheit entscheiden. Denn das ist offenbar kein Grund, die Frage zu bejahen, wenn Prudentius (Hymn. de S. Laurentio, 39—44. p. 95. ed. Cellar.) und Augustinus (Serm. 111. de Diversis,) den bekannten Römischen Diakonus und Märtyrer Laurentius Archidiaconus nennen, und Optatus von Mileve, de Schism. Donatist. L. I. p. 19. ed. Paris. von Albaspin. (wo er von der Lucilla schreibt: „Cum correptionem Caeciliani Archidiaconi ferre non posset".) den Cäcilianus von Karthago so nennt; denn diese Schriftsteller können sich bei dieser Gelegenheit ja auch blos nach der Vorstellung und der Redeweise ihrer Zeit ausgedrückt haben. In einem Document aus dem Schluß unsers Zeitraums wird der nämliche Cäcilian vielmehr schlechthin Diakonus genannt: bei Augustin, Brevicul. Collat. III, 14. Indessen ist es doch an sich betrachtet, nicht unwahrscheinlich, daß schon gegen das Ende unsrer Periode hin und wieder eine solche Einrichtung aufgekommen sein möge, besonders in den Gemeinden der großen Städte. In solchen konnte ja der Bischof in der That schwer die ganze Administration der kirchlichen Einnahme und Ausgabe allein führen, oder auch nur allein übersehen. Anstatt sich daher auf die Verwaltung der vielen Diakonen, zumal da sie ihr Geschäft nicht zum treuesten ausrichteten, zu verlassen, mußte es ihm viel zweckmäßiger erscheinen, die gesammte Sorge für die Führung des Finanzwesens der Gemeinde Einem einzelnen Manne zu überlassen, in dessen Rechtlichkeit und Fähigkeit für dieses Geschäft er ein ganz besondres Vertrauen setzte. An diesen allein konnte er sich denn unmittelbar halten, ihn für Alles verantwortlich machen. Und in der That, es ist wohl denkbar, daß

schon Laurentius in der Römischen Gemeinde eine solche Stelle einnahm; wenigstens muß man dieß voraussetzen, wenn der Erzählung von den Umständen seines Märtyrertodes irgend etwas Geschichtliches zum Grunde liegen soll; und das Verhältniß des Cäcilianus zu seinem Bischof, dem Mensurius von Karthago, scheint nach allen Datis wirklich ganz das Verhältniß eines nachmaligen Archidiakonus gewesen zu sein. Damit ist aber freilich durchaus nicht etwa behauptet, daß diese Art von Beamten jetzt auch schon den Amtsnamen der Archidiakonen geführt. Im Gegentheil, es scheint uns dieses sehr unwahrscheinlich.

Von dem gesammten kirchlichen Einkommen erhielt nun der Klerus seinen Antheil. Welchen? darüber scheint in unserm Zeitraum noch gar keine Regel geherrscht, sondern in dieser Hinsicht noch Alles von der Willkühr der Bischöfe abgehangen zu haben, die auch in dieser Beziehung mit unumschränkter Freiheit über die kirchlichen Einkünfte disponirten. Möglich ist's, daß sich in manchen Gemeinden schon jetzt eine gewiße Ordnung observanzmäßig anzusetzen anfing; gewiß war sie aber dann in den verschiedenen Gemeinden eine verschiedene. Der gewöhnliche Hergang mochte indeß wohl der sein, daß der Ueberschuß der Einnahme, welcher nach Verausgabung der Ausgaben für die anderweitigen kirchlichen Bedürfnisse, namentlich auch für die Armenpflege, zu bestimmten Fristen zurückblieb, unter den Klerus vertheilt wurde. Die Fristen waren wahrscheinlich monatliche; wenigstens lassen dieß Cyprians Ausdrücke von einer divisio mensurna (Ep. 28. [*34, H.] c. 4 und Ep. 34 [*39, H.] c. 5 ganz natürlich vermuthen. Der so zur Vertheilung unter den Klerus übrig bleibende Betrag wurde nun aber nicht willkührlich unter diesen vertheilt, sondern nach einem observanzmäßig angenommenen Verhältniß, wenn dieses gleich in den verschiedenen Gemeinden ein verschiedenes sein mochte. Nach der Verschiedenheit seines klerikalischen Grades erhielt jeder seine verschiedene Quota, wobei es sich von selbst versteht, daß je höher der Grad, desto größer auch die Quota war. Es folgt dieß ganz unverkennbar aus der schon mehrfach angeführten Stelle Cyprians, Ep. 34 [*39, H.] c. 5 wo er von zwei zu Lectoren ernannten Confessoren schreibt: „ceterum presbyterii honorem designasse nos illis jam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur, et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur." Die in Naturalien eingehenden Oblationen hingegen wurden wahrscheinlich, insoweit sie überhaupt dem Klerus zugewendet wurden, sogleich unter denselben distribuirt. Die in der eben angeführten Stelle Cyprians gemachte Unterscheidung: „ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur, et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur", macht es wenigstens wahrscheinlich, daß die Oblationen nicht zu gleicher Zeit mit der Geldeinnahme unter den Klerus vertheilt wurden. Auch ließ es die Natur der Sache nicht zu, daß man mit der Austheilung von Naturalien so lange anstand. Uebrigens wurden auch diese Oblationen (der eben gedachten Stelle Cyprians zufolge,), soweit sie überhaupt dem Klerus zufielen, nach einem bestimmten Verhältniß unter die verschiedenen Ordnungen desselben vertheilt.

Auch hier hatte indessen die Willkühr des Bischofs freien Spielraum. Er konnte seinem Kleriker für eine Zeitlang den Antheil an den divisionibus mensurnis entziehen, wie aus Cyprian, Ep. 28 [*34, H.] c. 4 hervorgeht. Es war dieß eine Art von kanonischer Strafe. Daß die Bischöfe diese ihre Befugniß zu Zeiten auf eine sehr tyrannische Weise mißbrauchten, davon haben wir schon oben in Can. Ap. can. 51 (al. 59) einen Beleg gefunden.

Bei diesem Stande der Dinge kann es uns nicht befremden, daß die Kirche nicht auf den Gedanken kam, den Klerikern fixe Geldeinkünfte, eigentliche Besoldungen zu bestimmen. Es verbot sich dieß ganz von selbst; denn fixe Besoldungen der Kleriker setzten nothwendig voraus theils ein fixes Minimum der kirchlichen Einnahmen, theils ein fixes Maximum der kirchlichen Ausgaben; beides aber fand bei der jetzigen Beschaffenheit der kirchlichen Einnahmen und Ausgaben nicht statt. Ueberdieß wird der Klerus auch gar nicht geneigt gewesen sein, sich auf ein fixes Einkommen setzen zu lassen, bei dem sein Einkommen jedenfalls geringer ausgefallen sein würde, als bei der bisher bestandenen Einrichtung, bei welcher es sich auch weniger nachrechnen ließ, wieviel eigentlich auf sein Theil kam. Endlich muß man dabei auch noch das in Anschlag bringen, daß die Vorstellung einer eigentlichen Besoldung für den Kirchendienst in den Augen der damaligen Christenheit geradezu etwas Anstößiges hatte. Man sieht dieß schon aus der oben angeführten Aeußerung Tertullians, Apologet. c. 39: „Neque enim pretio res ulla Dei constat. Etiamsi quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur.“*) Und ebenso aus der spöttischen Weise, in der sich die katholischen Schriftsteller über die Besoldungen, welche die Kirchenbeamten einiger häretischer Parteien erhielten, äußern. Einige häretische Parteien führten nämlich allerdings die Sitte ein, ihren kirchlichen Beamten fixe Besoldungen zu geben. Die Veranlassung dazu liegt unmittelbar vor Augen. Da sie nur kleine Gemeinschaften bildeten, so ließ sich durchaus nicht voraussetzen, daß von den Oblationen und freiwilligen Beiträgen der Gemeindemitglieder allein eine zur Unterhaltung der Kleriker hinreichende Summe eingehen werde. Es mußte also denjenigen, welche klerikalische Aemter bei denselben übernehmen sollten, das nöthige Einkommen auf eine andre Weise gesichert werden, durch die Zusicherung einer fixen Besoldung, die dann wahrscheinlich durch besondre auf die einzelnen Gemeindeglieder repartirte Beiträge aufgebracht wurden. Diese Einrichtung fand bei den Montanisten statt, nach der ausdrücklichen Angabe des Apollonius bei Euseb., K. G. V. c. 18, wo es von dem Montanus heißt: „ὁ πρακτῆρας (exactores) χρημάτων καταστήσας, ὁ ἐπ᾽ ὀνόματι προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος, ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον, ἵνα διὰ τῆς γαστριμαργίας ἡ διδασκαλία τοῦ λόγου κρατύνηται.“ Und ebenso machten es die Theodotianer zu Rom, die zur Zeit des Röm. Bischofs Zephyrinus (199–217) den Confessor Natalius gegen die Zusicherung eines bestimmten Salars dazu bewegten, ihr Bischof zu sein. Eusebius bringt diese Notiz aus der Schrift eines ungenannten alten Schriftstellers gegen die gedachte häretische Partei bei, K. G. V. c. 28: „Νατάλιος ἦν τις ὁμολογητὴς οὐ πάλαι, ἀλλ᾽ ἐπὶ τῶν ἡμετέρων γενόμενος καιρῶν. Οὗτος ἠπατήθη ποτὲ ὑπὸ Ἀσκληπιοδότου καὶ ἑτέρου Θεοδότου τινος τραπεζίτου· ἦσαν δὲ οὗτοι ἄμφω Θεοδότου τοῦ σκυτέως μαθηταὶ, τοῦ πρώτου ἐπὶ ταύτῃ τῇ φρονήσει μᾶλλον δὲ ἀφροσύνῃ, ἀφορισθέντος τῆς κοινωνίας ὑπὸ Βίκτορος, ὡς ἔφην, τοῦ τότε ἐπισκόπου. Ἀνεπείσθη δὲ ὁ Νατάλιος ὑπ᾽ αὐτῶν ἐπὶ σαλαρίῳ ἐπίσ-

*) [*Ueber diese „honoraria summa“, die Abgabe bei Uebernahme eines sacerdotium oder eines städtischen Amtes, vgl. Kraus, Roma Sotteranea S. 88. Die Auslegung Rothe's ist daher nicht zutreffend.

κοπος κληρωθῆναι ταύτης τῆς αἱρέσεως, ὥστε λαμβάνειν παρ' αὐτῶν μηνιαῖα δηνάρια ἕκατον πεντήκοντα," d. i. 30 Rthlr. Natürlich mußte aber das Aufkommen der Sitte bei den Häretikern, ihren Klerikern fixe Besoldungen zu geben, auf die Katholiker nur die Wirkung haben, daß sie jeden Gedanken an eine ähnliche Einrichtung nur noch mehr perhorrescirten.

Folge theils der Zunahme der kirchlichen Geschäfte, zumal bei dem Wachsthum der Gemeinden, theils des Hinaufstrebens der höheren Ordnungen des Klerus, die anfingen, manche kirchliche Verrichtungen unter ihrer Würde zu achten, theils auch der Neigung des Cultus, sich mit äußerem Prunk auszustatten, war die Entstehung neuer klerikaler Aemter. Diese neuen Aemter gingen ohne Frage zuerst von den Gemeinden der großen Hauptstädte aus, in denen ein Bedürfniß derselben natürlich zuerst eintrat, und sie verbreiteten sich keineswegs allgemein und gleichmäßig in alle Gemeinden. Am frühsten finden wir die meisten dieser neuen kirchlichen Beamten in der römischen Gemeinde in dem Briefe des römischen Bischofs Cornelius an den Fabius von Antiochien (bei Euseb. VI, 43.) etwa vom J. 252.*) Die neuen Aemter selbst sind:

1) Das der Subdiaconi (ὑποδιάκονοι). Ihre erste Erwähnung bei Cyprian [Ep. 9] und Cornelius v. Rom, l. c. In der orientalischen Kirche findet sich die erste Erwähnung derselben, von den Ap. Constitut. abgesehen, erst bei Athanasius (Ep. ad solitar. vitam agentes, p. 380. Tom. I. ed. Paris. 1698). Ihre Bestimmung waren allerlei kirchliche Handdienste: die heiligen Gefäße zu reinigen und zur Zeit des Gottesdienstes den Diakonen einzuhändigen (nicht aber selbst am Altar zu ministriren), — unter der Communion die Kirchenthür zu hüten. Auch wurden sie besonders als Boten zur Versendung kirchlicher Schreiben (der s. g. epistolae clericae, bei Cyprian Ep. 4, [*H. 9] c. 1 „per Crementium hypodiaconum") gebraucht.

2) Das Amt der Akoluthen. Ihre Geschäfte waren von denen der Subdiakonen wenig verschieden. Sie bildeten aber doch in der abendländischen Kirche eine von der der Subdiakonen wirklich verschiedene klerikale Ordnung. Dieß geht aus Cyprians Briefen (Ep. 7. 34. 52. 59. 77. 78. 79. Ed. Oxon.) und aus dem des Cornelius von Rom an den Fabius unzweideutig hervor. In der griechischen

*) Nach des Cornelius Angabe gab es in der römischen Gemeinde 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen, und Exorcisten, Lectoren und Ostiarien zusammen 52, also außer dem Bischof 154 Kleriker.

Kirche finden wir der Akoluthen vor der Zeit Justinians nicht erwähnt, — obwohl der Name griechischen Ursprungs ist. Sie hatten die Lichter anzuzünden', den Wein zum Altar zu bringen bei der Abendmahlsfeier u. dgl.

3) Das Amt der Exorcisten. Ursprünglich gab es kein eigentliches Exorcistenamt, sondern das Exorcisiren wurde als eine freie Gabe des heiligen Geistes betrachtet. S. Const. Ap. VIII, 26. Dessen ungeachtet aber finden wir schon in dem Brief des Cornelius von Rom, sowie auch in der Ep. Confessorum bei Cyprian Ep. 16, [*23, H.] und in dem Brief Firmilians an Cyprian die Exorcisten unter den ordinib. minorib des Klerus genannt. Das allmälige Aufhören der besondren Wundergaben mochte die Einführung eines eigentlichen Exorcistenamts veranlassen, diese aber natürlich nicht überall gleichzeitig erfolgen. Der Beruf der Exorcisten war übrigens nicht bloß das Exorcisiren selbst, sondern die gesammte Aufsicht, Pflege, Versorgung und Behandlung der Energumenen.

Das Amt der Lectoren (ἀναγνῶσται). Als besondere klerikale Ordnung zuerst bestimmt erwähnt bei Tertull. de praescr. c. 41. Bei Cyprian sehr häufig. Das Geschäft der Lectoren war die Verlesung der heiligen Schrift beim Gottesdienst. Der Platz dafür in der Kirche war das Pulpitum oder Tribunal, eine pultartige Erhöhung im Schiff. Das Amt eines Lectors war sehr ehrenvoll.

5) Das Amt der Ostiarii oder janitores (πυλωροί). Nur in dem Briefe des Cornelius von Rom finden wir in diesem Zeitraum ihrer erwähnt. Ihr Geschäft scheint das des Thürschließens (nicht des Thürhütens, welches Sache der Subdiakonen war), gewesen zu sein,

Man sieht aus der Entstehung dieser neuen Aemter, welch ein wuchernder Trieb in dem klerikalen Institute lebendig war. Der Klerus wurde so auch numerisch eine Macht in der Kirche; er wuchs zu einem eigentlichen Heere an, und der Corporationsgeist mußte sich in ihm immer straffer anspannen.

Schon dem gegenwärtigen Zeitalter war die Unterscheidung dieser neuaufgekommenen klerikalen Aemter von den drei älteren durch den Namen Clerus minor nicht fremd. Wir finden diese Benennung bereits in der (aus der Zeit Cyprians stammenden) Schrift de rebaptismate (inter Opp. Cypriani [*c. 10, ed. H. III, 82, 9.]

Derselbe Umstand, welcher auf die Vermehrung der klerikalen Aemter hinwirkte, die numerische Vergrößerung der Einzelgemeinden, zog auch eine weitere Durchführung der inneren Organisation dieser letzteren nach sich, die Entstehung der Diöcesanverfassung. In manchen Gemeinden hatte sich im Laufe der Zeit die Zahl ihrer Mitglieder und zum Theil auch ihr geographischer Umfang so sehr vergrößert, daß eine einzige, nicht wieder in sich selbst gegliederte, Verbindnng nicht mehr hinreichte, um so viele Christen zu einer beides, geordneten und lebendigen, Gemeinschaft zusammenzufassen. Es trat so die Nothwendigkeit ein, die Eine bischöfliche Gemeinde in eine Mehrheit von Pfarrgemeinden (παροικίαι: der ursprüngliche Name für die christliche Einzelgemeinde, = die Schaar der an dem bestimmten Ort als Fremdlinge sich aufhaltenden Christen) zu zertheilen, die gemeinsam dem Bischof, als ihrer unmittelbaren Einheit, untergeordnet waren. Diese Pfarrgemeinden waren aber im Allgemeinen doppelter Gattung: theils Land-Filialpfarrgemeinden, theils Stadt-Pfarrgemeinden. Die Bildung jeder von beiden Gattungen erfolgte auf eine verschiedene Weise; die der ersteren am frühsten.

„Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche als solche"

Wir haben uns daher zunächst von der Entstehung der Land-Filialpfarrgemeinden eine Vorstellung zu bilden. Sie wurde veranlaßt durch das eine Moment, welches zu der Erweiterung des Umfangs der Gemeinden wirksam war: die immer mehr zunehmende Verbreitung des Christenthums auf dem Lande. Auf diese letztere müssen wir demnach zuvörderst einen Blick werfen, wenn wir die Bildung der Land-Pfarrgemeinden-Verfassung richtig auffassen wollen.

Auch auf dem platten Lande nämlich verbreitete sich das Christenthum schon sehr früh. Bereits die Apostel selbst beschränkten ihre Missionsthätigkeit nicht lediglich auf die Städte, wiewohl sie dieselbe allerdings vorzugsweise auf diese richteten, als die für das feste Wurzelfassen des Christenthums natürlich vergleichungsweise wichtigeren Punkte. Aber sie übergingen deßhalb die Flecken und Dörfer nicht schlechterdings. Schon in der ersten Epoche der Verbreitung des Christenthums noch innerhalb der Gränzen Palästinas suchten sie neben den Städten auch das platte Land heim mit ihrer Verkündigung des Evangeliums, wie wir ja von Paulus und Johannes ausdrücklich lesen: „πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαρειτῶν εὐηγγελίζοντο." Ap. G. 8, 25. Und so werden sie denn auch späterhin zu Werke gegangen sein, als sie mit ihrer Predigt die engen Gränzen Palästinas überschritten. Clemens, Ep. 1. ad Corinth. c. 42. Und daß dieß nicht etwa blos leere Deklamationen sind, dafür bürgt der Umstand, daß wir schon seit den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts auch auf dem Lande zahlreiche Christen fanden. Schon als Plinius seinen bekannten Bericht über die Christen an den Kaiser Trajan (Ep. X, 97.) abstattete (im J. 105) [*112] war in Bithynien auch auf dem

platten Lande alles mit Christen angefüllt. „Neque enim“ — schreibt Plinius — „civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.“ Dasselbe gilt von der Zeit gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts hin, der Zeit Justins des Märtyrers, nach Apolog. I, 67: „καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται“ κ. τ. λ. Ein Gleiches wissen wir ferner von Tertullians Zeit, der eigenen Angabe dieses Schriftstellers nach, Apologetic., c. 1: „obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos.“ Und auch Origenes bezeugt es von seiner Zeit, daß sie um die Verbreitung des Christenthums auch auf dem Lande sich thätig bemühe, adv. Cels., L. III. p. 116. ed. Spencer: „δῆλον ἐκ τοῦ χριστιανοὺς μὴ ἀμελεῖν τοῦ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐπισπείρειν τὸν λόγον. τινὲς οὖν ἔργον πεποίηνται ἐκπεριέρχεσθαι οὐ μόνον πόλεις, ἀλλὰ καὶ κώμας καὶ ἐπαύλεις, ἵνα καὶ ἄλλους εὐσεβεῖς τῷ θεῷ κατασκευάσωσι.“

Indem sich nun so auch auf dem Lande frühzeitig Christenhäuflein sammelten, ergab sich für diese natürlich gleichfalls, so gut wie für die Städter, das Bedürfniß einer geordneten äußeren christlichen Gemeinschaft und einer geordneten Verbindung mit der übrigen Kirche, mit Einem Wort das Bedürfniß einer geordneten kirchlichen Verfassung. Dieses Bedürfniß aber mußte auf verschiedene Weise befriedigt werden, nach Maßgabe der Verschiedenheit der äußeren Verhältnisse jener Christenhäuflein auf dem Lande. Es ergaben sich nämlich hier zwei einen wesentlichen Unterschied bildende Fälle: entweder es waren die Bedingungen gegeben zur Bildung selbständiger Ruralgemeinden, oder es waren diese Bedingungen nicht gegeben.

Gewiß trat sogleich von vornherein der erstere Fall hier und da ein bei der Verkündigung des Evangeliums auf dem Lande; wir meinen, der Fall, daß sich das Christenthum in einem Landorte, wohin es sich auf irgend einem Wege Zugang zu verschaffen wußte, eine so zahlreiche Menge von Bekennern erwarb, daß dieselben für sich allein eine selbständige Gemeinde ausmachen und einen gemeinsamen Gottesdienst zu Stande bringen konnten, — daß sich ferner unter ihnen wenigstens ein Mann befand, der dazu befähigt war, das Amt eines Gemeindevorstehers und Gemeindelehrers zu führen und den gemeinsamen Gottesdienst auf eine würdige Weise zu leiten, — und daß sie sich endlich im Besitz der Geldmittel befanden, die natürlich zur Gründung und Erhaltung der Gemeindeeinrichtungen und des Gemeindegottesdienstes erfordert wurden: Wo dieser Fall vorhanden war, da thaten sich solche Christenhaufen auf dem Lande natürlich zu selbständigen Gemeinden unter einem kirchlichen Vorsteher zusammen, der ebenso gut Bischof war und hieß, wie die bischöflichen Vorsteher der Stadtgemeinden. Es versteht sich von selbst, daß die auf diesem Wege entstandenen Landgemeinden und ihre Bischöfe völlig unabhängig waren von den Stadtgemeinden. Die Bischöfe solcher Landgemeinden nun sind es eben, welche wir späterhin unter dem Namen der Landbischöfe (χωρεπίσκοποι, Episcopi ruris) antreffen, über welche in neuerer Zeit so viel gestritten worden ist, und deren Aufkommen man sich gar nicht zu erklären gewußt hat*), indem man annahm, daß ihre Entstehung erst jenseits der Grän-

*) Vgl. Bingham, Orig. Vol. I. p. 190. sqq.

zen unsrer Periode falle.*) Die ganze Verwirrung entsteht nur daher, daß man die Fragen nach dem Alter der Sache und die nach dem Alter des Namens für deren Bezeichnung nicht von einander unterschieden hat. Die Sache selbst findet sich unläugbar schon in unserm Zeitraum, d. h. unabhängige kirchliche Vorsteher von selbständigen, durchaus mit keiner Stadtgemeinde in einem Filialnexus stehenden Landgemeinden, im Besitz der vollen bischöflichen Rechte und des Namens von Bischöfen. Man kann solche wirkliche Bischöfe von Landgemeinden sogar schon in der vorhin mitgetheilten Stelle des Römischen Clemens, Ep. 1. ad Corinth., c. 42 zu finden meinen, und daher die Behauptung versuchen, daß bereits die Apostel selbst einzelne solche selbständige Landgemeinden gestiftet, und einzelne solche Landbischöfe angestellt. Indessen diese Behauptung ist doch, bei der Unbestimmtheit der Ausdrücke des Clemens, sehr gewagt, wenn gleich die Sache, an sich betrachtet, nicht unwahrscheinlich ist. Dagegen aber kann gar nicht in Zweifel gestellt werden, daß es um die Mitte des 3. Jahrhunderts bereits eigentliche Landbischöfe in der Nähe von Antiochien gab. Dieß geht ganz unzweideutig aus folgender Stelle des Synodalschreibens der im J. 269 gegen den Paul von Samosata zu Antiochien versammelten Bischöfe, bei Eusebius, K. G. VII, 30. hervor: „οἷα καὶ τοὺς θωπεύοντας αὐτὸν (d. Paul. Samosat.) ἐπισκόπους τῶν ὁμόρων ἀγρῶν τε καὶ πόλεων καὶ πρεσβυτέρους (nämlich die eigenen, Antiochenischen, Presbyter des Paulus) ἐν ταῖς πρὸς τὸν λαὸν ὁμιλίαις καθίησι διαλέγεσθαι.“ Und in der That, grade in der unmittelbaren Nähe einer Stadtgemeinde von ganz ungemeinem Uebergewicht wie die Antiochenische, selbstständige Landbischöfe zu finden, das will um so mehr sagen! Und ebenso kennt schon unter den Apostolischen Canonen der can. 28 (al. 36) wirkliche Landbischöfe: „Ἐπίσκοπον μὴ τολμᾶν ἔξω τῶν ἑαυτοῦ ὅρων χειροτονίας ποιεῖσθαι εἰς τὰς μὴ ὑποκειμένας αὐτῷ πόλεις ἢ χώρας. Εἰ δὲ ἐλεγχθείη τοῦτο πεποιηκὼς, παρὰ τῶν κατεχόντων τὰς πόλεις ἐκείνας ἢ τὰς χώρας γνώμην, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ οὓς ἐχειροτόνησεν.“ Wenigstens ist es gewiß die wahrscheinlichste Auslegung dieses Kanons, daß er vorzugsweise wider die Eingriffe der mächtigeren Stadtbischöfe in die Rechte der ihnen benachbarten Landbischöfe gerichtet sei. Und insonderheit mag es in der nordafrikanischen Kirche nicht wenige Landbischöfe gegeben haben; denn die außerordentlichen Massen nordafrikanischer Bischöfe, die wir, besonders auf den Synoden, beisammen finden, werden nur dann begreiflich, wenn man ein gutes Theil von ihnen für Bischöfe von Dorfgemeinden nimmt. S. St. A. Morcelli, Africa Christiana (Brixiae 1816, III. Partes in 4.) P. I. p. 43.**) Allein das muß man freilich zugestehen, der Name Χωρεπίσκοποι ist unserm Zeitraum noch völlig fremd. Und dieses war ganz natürlich, denn diese Bischöfe der Landgemeinen standen ja anfänglich

---

*) Dieß behauptet z. B. Thomassin, Vetus et Nova Ecclesiae Disciplina circa beneficia et beneficiarios, P. I. L. II. cp. 1. p. 215 sqq. (ed. Paris. 1688. fol.). Er schreibt hier §. 13, p. 218: „Ex his facile intelliges, Chorepiscopos in Oriente non nisi quarto saeculo floruisse. At in Occidente certum est, ante quintum eorum mentionem fuisse nullam!“ S. aber dagegen J. G. Böhmer, Diss. jur. eccl. antiq. p. 310.

**) S. indessen Bingham, Vol. III. p. 415—421.

ganz auf der gleichen Stufe mit den Bischöfen der Stadtgemeinden; sie waren wirkliche Bischöfe wie alle übrigen und wurden also auch wie alle übrigen schlechtweg Bischöfe genannt. Der sie von den übrigen Bischöfen unterscheidende und deutlich genug unter ihre Collegen in den Städten herabsetzende Name Χωρεπίσκοποι konnte der Natur der Sache nach erst entstehen, als die Eifersucht der Stadtbischöfe gegen sie erwachte; und die Einführung jenes Namens zum Behuf einer Unterscheidung von den Stadtbischöfen war eben schon einer der ersten Schritte, die diese zu ihrer Unterdrückung unternahmen.

So gestalteten sich die Dinge in dem ersteren Falle, — da, wo die in einem Landorte lebenden Christen sich im Besitz der Bedingungen zur Bildung einer selbständigen Landgemeinde befanden. Allein dieser Fall war gewiß Anfangs im Durchschnitt der seltenere. Bei weitem das Gewöhnlichere war es wohl, daß den Christen in den Ortschaften des platten Landes nicht die Bedingungen zur Gründung einer selbständigen Gemeinde zu Gebote standen, wenigstens nicht vollständig. In diesem Falle mußten sich natürlich ihre kirchlichen Verhältnisse anders gestalten. Es liegt aber sehr nahe, wie dieß geschehen mußte. Es war nämlich nichts natürlicher, als daß sich solche einzelne auf dem Lande zerstreute Christen zu der nächsten Stadtgemeinde hielten, namentlich in gottesdienstlicher Hinsicht,*) und sich als Glieder derselben betrachteten. In manchen und wohl eben nicht seltenen Fällen möchte dieß auch noch mit durch den besondern Umstand motivirt werden, daß die vereinzelten Christen auf dem Lande grade von der nächsten Stadt her ihr Christenthum erhalten hatten, und sich also zu ihr von vornherein in einem ganz natürlichen Abhängigkeitsverhältnisse fühlten. Dieß war noch zur Zeit Justins des Märtyrers das kirchliche Verhältniß derjenigen Christen auf dem Lande, welche nicht für sich allein selbständige Gemeinden bildeten; denn nach seiner Angabe a. a. O. (Apolog. I, 67 s. oben) kamen des Sonntags zum Gottesdienst die Christen von dem Lande nach der Stadt herein. Ja nach den Ausdrücken, die Justin gebraucht, könnte man fast vermuthen, daß auch in kleineren Städten nicht selten die Christen keine für sich bestehende Gemeinde bildeten, sondern in dem nämlichen Verhältniß zu einer benachbarten Stadtgemeinde standen. Und dieß ist auch an sich sehr wahrscheinlich; denn eben so gut wie auf den Dörfern konnten ja oft auch in den Städten die zum Bestehen einer selbständigen Gemeinde erforderlichen Bedingungen fehlen. Und dieß nicht grade bloß in kleineren Städten, sondern auch in ganz ansehnlichen, wenn sich in ihnen nur erst eine gar zu beschränkte Anzahl von Christen vorfand; wie es ja z. B. in Neocäsarea, der

---

*) Dieß scheint nicht blos dadurch geschehen zu sein, daß die Landbewohner zum Gottesdienst nach der Stadtkirche hineingingen, sondern bisweilen dadurch, daß der Bischof der Stadtgemeinde nach den Landorten hinausging, und dort Gottesdienst hielt (an dem wohl auch oft einzelne Gemeindeglieder aus der Stadt mit Antheil nahmen.) Wenigstens die Alexandrinischen Bischöfe um die Mitte des 3. Jahrhunderts müssen dieß nicht selten gethan haben, nach der Stelle des Dionys. von Alexandrien bei Eusebius, K. G. VII, 11. (s. unten) zu urtheilen. Denn unter den „προαστείοις πορρωτέρω κειμένοις“ hat man sich nach dem damaligen Sprachgebrauch (s. Bingham, Vol. III. p. 411—414.) eigentliche Landorte zu denken.

Hauptstadt des Pontus, als Gregor der Wunderthäter als Bischof dorthin kam, nur 5 Christen gab (nach **Gregor. Nyssen., Panegyr. de vita Gregor. Thaumat.**), die natürlich keine selbständige Gemeinde constituiren konnten.

Dieses Verhältniß aber mußte der Natur der Sache nach mit der Zeit eine Modification erleiden. Mit der Zeit nämlich nahm ja auch in den Dörfern — und in den Städten, welche ihnen in dieser Beziehung gleichstanden, die Anzahl der Christen zu, und es mehrten sich für sie die Bedingungen zur Bildung besonderer Landgemeinden. Es war natürlich, daß sie eine solche Möglichkeit, sobald sich dieselbe darbot, benutzten; denn die Inconvenienzen, die ihr bisheriger kirchlicher Zustand mit sich führte, mußten ihnen fühlbar genug geworden sein, und ihre kirchliche und gottesdienstliche Gemeinschaft war ja doch bei demselben unvermeidlich nur eine sehr unvollständige, vielfach beschränkte. Eine eigene Gemeinde zu constituiren, daran mußten sie also jetzt allerdings alles Ernstes denken. Allein auf der andern Seite war ihnen doch auch das Band theuer und heilig geworden, welches sie bisher mit der nahen Stadtgemeinde verbunden hatte. Es mußte ihren Herzen schwer werden, dasselbe gänzlich aufzulösen. Ueberdieß bedurften sie grade, indem sie Anstalten trafen, sich zu einer eignen Gemeinde zu constituiren, wohl häufig des Beistandes jener Stadtgemeinde mit Rath und That. Endlich, wie die Dinge damals in der Kirche standen, läßt es sich auch gar nicht einmal annehmen, daß die Stadtgemeinden eine völlige Losreißung der ihnen bisher einverleibten Rural-Christen ihrerseits freiwillig und ohne Protest würden haben geschehen lassen. So war denn nichts natürlicher, als daß die Ruralchristen, indem sie sich zu einer besondern Ruralgemeinde constituirten, sich doch hiermit nicht von der Stadtgemeinde, zu welcher sie sich bisher gehalten hatten, loslösten, sondern ihre bisherige Abhängigkeit von derselben und ihrem Bischof unverändert fortbestehen ließen, indem sie sich zu ihr bestimmt in das Filialverhältniß stellte.*) Wenn sie nun auch ihren eignen Klerus erhielten, und an dessen Spitze ihren eignen Gemeindevorsteher, so standen diese doch wieder unter dem Bischof der städtischen Stadtgemeinde, und der Gemeindevorsteher der Landgemeinde war nicht etwa ein selbständiger Bischof, sondern er war ein Presbyter, der zu dem Bischof der Stadtgemeinde in dem nämlichen Verhältniß stand, wie dessen übrigen Presbyter. Dieß Verhältniß mochte sich in vielen Fällen sogar ganz unwillkürlich und nothwendig machen. Denn in sehr vielen Fällen — wo nicht in den meisten, — mochten gewiß die sich zu einer eignen Gemeinde constituirenden Landchristen ihren Klerus aus dem Klerus der Stadtgemeinde, der sie sich angeschlossen hatten, entnehmen; sie mögen den Bischof derselben gebeten haben, sie mit einem Presbyter und den sonst nöthigen Klerikern auszustatten, worein dieser denn auch gewiß gern gewilligt haben wird. Und was blieb denn den Landchristen bei einer solchen Gelegenheit auch anders übrig? Woher sonst sollten sie denn Kleriker erhalten? Sie selbst konnten sich ja dieselben nicht ordiniren. Wenn sie also auch aus ihrer eignen Mitte Kandidaten für das Klerikat erwählten, zum Behuf der Ordination derselben mußten sie doch jeden Falls die Dazwischenkunft des Stadtbischofs in An-

---

*) Ganz in der Analogie mit dem Verhältniß, in welchem die Landgemeinden in bürgerlicher Hinsicht zu der Stadt standen, welcher sie jedesmal untergeordnet waren. Vgl. Bingham, Vol. III. p. 413 sqq.

spruch nehmen. War es aber ein Mal dieser, der die Kleriker der neuen Landgemeinde ordinirte, so können wir gewiß sein, daß er nicht versäumt haben wird, sich auf das bestimmteste das Abhängigkeitsverhältniß derselben von ihm sicher zu stellen. So entstanden denn auf dem einfachsten Wege Land-Filial-Pfarrgemeinden. Aber auch noch auf einem andern Wege bildeten sich solche. Es kamen nämlich auch die Fälle vor, daß einzelne Stadtgemeinden, besonders bedeutendere, in solchen Gegenden, in welchen das Christenthum noch keinen Eingang gefunden hatte, Missionsversuche machten. Es waren dieses der Natur der Sache nach meist immer abgelegene, von der Communication mit größeren Städten geschiedene Gegenden (denn zu den andern hatte das Christenthum schon frühzeitig einen Weg gefunden), die arm waren an Städten, wenigstens an größeren, meist nur mit Dörfern bebaut. Gelangen nun in solchen Gegenden die Missionsversuche, so war die natürliche Folge davon die Entstehung von Land- und kleinen Stadt-Gemeinden. Diese neuen Gemeinden erhielten aber keine selbständige Stellung als unabhängige bischöfliche Gemeinden, sondern sie wurden in ein Abhängigkeitsverhältniß gestellt zu derjenigen Stadtgemeinde, durch deren Missionsthätigkeit ihre Sammlung bewirkt worden war. Sie wurden Filial-Gemeinden dieser letzteren, und erhielten nicht Bischöfe, sondern nur Presbyter, welche dem Bischof der Stadt-Muttergemeinde untergeben waren. In ein solches Abhängigkeitsverhältniß gingen die neuen Gemeinden um desto williger ein, da sie wohl gewöhnlich zur Gründung und Erhaltung ihrer kirchlichen Einrichtungen durchaus der Unterstützung jener benöthigt waren; denn es waren, wie gesagt, der Natur der Sache nach im Durchschnitt nur arme Gegenden, in welche das Christenthum auf diesem Wege kam. Als Beispiele der Bildung von Land-Filialgemeinden auf diesem zweiten Wege kann man aus unserm Zeitraum die Gemeinden in zwei Aegyptischen Landstrichen, der Arsinoitis und der Mareotis, nennen, welche zu der Alexandrinischen in dem beschriebenen Filial-Parochial-Verhältniß standen (s. unten), einem Verhältniß, in welches sie bei der Größe ihrer räumlichen Entfernung von Alexandrien gewiß nicht auf dem zuerst angegebenen Wege hinein gekommen sein können.

Es fragt sich nun aber, wann auf den beiden eben bezeichneten Wegen die Bildung von Land-Filial-Gemeinden statt gefunden habe. Diese Frage muß man sogleich näher bestimmen zu der andern, wann diese Bildnng begonnen habe; denn es ist wohl vorweg klar, daß dieselbe nicht überall durch die ganze katholische Christenheit hin gleichzeitig und gleichmäßig werde von Statten gegangen sein, indem ja hierbei so gut wie Alles von den äußeren Verhältnissen abhing, die natürlich in den verschiedenen Gegenden und Gemeinden vielfach verschieden sein mußten. Was aber den Beginn dieses Bildungsprocesses betrifft, so kann es nicht in Abrede gestellt werden, daß er schon bestimmt in unsern Zeitraum fällt; und zwar scheint die Mitte des 3. Jahrhunderts näher der Zeitpunkt gewesen zu sein, in welchen dieser Beginn zu setzen ist. Aus dieser Zeit sind die frühsten geschichtlichen Spuren von Land-Filial-Gemeinden, die wir kennen; und zwar stoßen wir um diese Zeit gleichzeitig in ganz verschiedenen Gegenden der Kirche auf solche Spuren: was darauf hinweist, daß die Bildung solcher Land-Parochien eben aus einem inneren Bedürfniß hervorging, das sich, sobald die äußeren Verhältnisse der Kirche ein Mal eine gewisse Stufe ihrer Entwicklung erreicht hatten, überall gleichmäßig von selbst kund gab und zu befriedigen suchte, ohne daß dabei eine

bestimmte Verabredung unter den einzelnen Gemeinden, oder eine absichtliche Nachahmung des neuen Instituts von Seiten derselben statt fand.

Die frühste dieser Spuren finden wir in der Aegyptischen Kirche zu der Zeit als Dionysius den Stuhl von Alexandrien einnahm (247 — 265). Zur Zeit dieses Bischofs nämlich gab es in der Aegyptischen Landschaft Arsinoitis lauter unselbständige Landgemeinden, an deren Spitze nicht Bischöfe, sondern blos Presbyter standen, und die sämmtlich bloße Filialparochien des Bischofs von Alexandrien waren. Es geht dieß ganz deutlich hervor aus folgendem Fragment der Schrift des Alex. Dionysius περὶ ἐπαγγελιῶν bei Euseb., K. G. VII, 24: „ἐν μὲν οὖν τῷ Ἀρσενοείτῃ γενόμενος, ἔνθα, ὡς οἶδας, πρὸ πολλοῦ τοῦτο ἐπεπόλαζε τὸ δόγμα (nämlich der Chiliasmus der Anhänger des Nepos), ὡς καὶ σχίσματα καὶ ἀποστασίας ὅλων ἐκκλησιῶν γεγονέναι· συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν, παρόντων καὶ τῶν βουλομένων ἀδελφῶν, δημοσίᾳ τὴν ἐξέτασιν ποιήσασθαι τοῦ λόγου προετρεψάμην“ κ. τ. λ. Höchst wahrscheinlich gleichzeitig hiermit, jedenfalls noch in unsrer Periode, bildete sich auch in einer andern Aegyptischen Landschaft, in der Mareotis, ein ganz analoger Zustand der kirchlichen Verfassung, wenn wir gleich erst durch den Athanasius eine bestimmte Nachricht davon erhalten; denn Athanasius bemerkt ja selbst ausdrücklich, daß der kirchliche Zustand der Mareotis, wie er ihn beschreibt, nicht etwa erst zu seiner Zeit aufgekommen sei, sondern der nämliche sei, wie er dort von vornherein bestanden habe. Es wirft aber diese Nachricht bei Athanasius zugleich ein Licht zurück auf den kirchlichen Zustand der Arsinoitis. [*Zus. der K. G. „Hier hatte ein solcher Landpfarrer oft zehn und mehr große Dörfer unter sich."] Seine Nachricht steht Apolog. II. adv. Arian. c. 85. p. 802. Tom. I. Opp. ed. Paris 1627. Fol.: „Μαρεώτης χώρα τῆς Ἀλεξανδρείας ἐστὶ, καὶ οὐδέποτε ἐν τῇ χώρᾳ γέγονεν ἐπίσκοπος, οὐδὲ χωρεπίσκοπος· ἀλλὰ τῷ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπῳ αἱ ἐκκλησίαι πάσης τῆς χώρας ὑπόκεινται· ἕκαστος δὲ τῶν πρεσβυτέρων ἔχει τὰς ἰδίας κώμας μεγίστας, καὶ ἀριθμῷ δέκα που καὶ πλείονας.“ Und hiermit kann man denn auch folgende Stelle des Socrates vergleichen, in welcher er von der Zeit des Athanasius spricht, K. G. I. 27. p. 63 extr. sq.: „Μαρεώτης χώρα τῆς Ἀλεξανδρείας ἐστί· κῶμαι δέ εἰσιν ἐν αὐτῇ πολλαὶ σφόδρα καὶ πολυάνθρωποι, καὶ ἐν αὐταῖς ἐκκλησίαι πολλαὶ καὶ λαμπραί. Τάττονται δὲ αὐταὶ αἱ ἐκκλησίαι ὑπὸ τῷ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπῳ, καὶ εἰσὶν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πόλιν ὡς παροικίαι.“ Wenig jünger ist ein andres Datum, welches uns in einer ganz anderen Gegend, in Mesopotamien nämlich, gleichfalls Landfilialgemeinden zeigt, — zu der Zeit als Manes zuerst mit seiner Irrlehre auftrat, also um das J. 250. Es findet sich dasselbe in folgender Stelle des Epiphanius, Haer. 66, Manichaeor. §. 11: „Ἐντεῦθεν ὁ Μάνης, ἀποδράσας, βουλομένων αὐτὸν λιθοβολῆσαι — — — ἀναχωρήσας δὲ ἔρχεται εἰς κώμην τινα τῆς Καρχάρων, εἰς Διοδωρίδα καλουμένην, ἐν ᾗ Τρύφων τις ἐπιεικέστατος κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ ἐτύγχανε τῶν αὐτόθι πρεσβύτερος.“ Hieran schließt sich ein gewiß nicht viel jüngeres Datum, einer der Apostolischen Canonen, can. 27. (al. 35): „Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα ἕκαστον, ὅσα τῇ ἑαυτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει, καὶ ταῖς ὑπ᾽ αὐτὴν χώραις· ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνο

ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι“ κ. τ. λ. Die Beweiskraft der Stelle für unsern Zweck ist um desto evidenter, da es in ihr heißt: „καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν“ (scl. τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν) „χώραις“, nicht „καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὸν“ (τὸν ἐπίσκοπον) „χώραις.“ Endlich muß wenigstens zur Zeit der Diocletianischen Verfolgung auch die Kirche von Gaza Land-Filial-Parochien gehabt haben, nach Eusebius, K. G. VIII, 13: „Τῶν δὲ ἐπὶ Παλαιστίνης μαρτύρων Σιλβανὸς, ἐπίσκοπος τῶν ἀμφὶ τὴν Γάζαν ἐκκλησιῶν, καὶ τὰ ἐν Φαινοῖ χαλκοῦ μέταλλα σὺν ἑτέροις ἑνὸς δέουσι τὸν ἀριθμὸν τεσσαράκοντα, τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνεται.“ Zu diesen Datis aus der orientalischen Kirche kommt vor dem Schluß unsers Zeitraums auch noch aus der abendländischen Kirche ein sehr evidentes hinzu, einer der Canonen der Synode von Elvira in Spanien, v. J. 305, can. 77 (Labbe, Tom. I. p. 978.): „Si quis Diaconus, regens plebem, sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit.“ Endlich wird hier wohl auch noch ein Datum aus den allerersten Jahren der folgenden Periode stehen dürfen, um zu zeigen, wie festen Fuß das Institut der Land-Parochial-Verfassung noch vor dem Eintritt derselben gefaßt haben muß: der can. 13 der Synode zu Neocäsarea v. J. 318 (Labbe, Tom. I. p. 1484.): „Ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι ἐν τῷ Κυριακῷ τῆς πόλεως προσφέρειν οὐ δύνανται παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρων πόλεως.“

Diese Data beweisen hinlänglich, nicht blos, daß die Land-Parochial-Verfassung bereits in unserm Zeitraum in's Leben getreten ist, sondern zugleich, daß sie sich auch schon während desselben ziemlich über das gesammte Gebiet der katholischen Kirche verbreitete, im Abendlande wie im Morgenlande. Doch mag sie in dem letzteren wohl jetzt noch heimischer gewesen sein, als in dem ersteren. Denn theils haben wir nur aus einem einzigen occidentalischen Lande ein ausdrückliches Datum von dem Vorhandensein unsers Instituts, aus Spanien, — theils erscheint dasselbe hier noch in einer minder durchgebildeten Gestalt als im Orient (s. unten.). Von Einer occidentalischen Kirche kann man geradezu mit Sicherheit annehmen, daß ihr dasselbe völlig fremd war, der Nordafrikanischen. Denn, so viel wir wissen, ist es in ihr überhaupt niemals einheimisch geworden. Und es war ja auch grade in ihr so gut wie keine Veranlassung zur Entstehung von Land-Filial-Parochien vorhanden, da es auf der einen Seite in ihr völlig in der Ordnung war, daß die Christen auf dem Lande sich zu unabhängigen bischöflichen Gemeinden constituirten, und auf der andern Seite, bei der schon frühzeitig sehr bedeutenden Verbreitung des Christenthums in diesem Lande, auch in den nur einigermaßen bedeutenden Landorten sich wohl fast immer die zur Constituirung einer besondern Gemeinde erforderliche Anzahl von Christen vorfinden mußte. Und überhaupt, auch in denjenigen Gegenden der Christenheit, in welchen das Institut der Landparochialverfassung schon jetzt Eingang gefunden hatte, war dasselbe doch gewiß noch nicht durchgängig eingeführt; auch in ihnen mochte es jetzt auf dem Lande noch genug Christenhaufen geben, die sich, ohne für sich eine besondre Gemeinde zu bilden, blos zu einer benachbarten Stadtgemeinde hielten.

Aus den beigebrachten Datis ergibt sich aber zugleich, daß die Landparochialverfassung jetzt noch nicht überall die nämliche Gestalt hatte. Eine eigenthümliche Form muß dieselbe namentlich in den Spanischen Gemeinden gehabt haben, dem Can. Jlliber. 77. nach zu urtheilen. Nämlich eine noch weniger ausgebildete

Form, als im Orient. Denn in der Spanischen Kirche scheint es jenem Kirchengesetze nach noch gar keine Land-Pfarrgemeinden im vollen Sinne des Worts gegeben zu haben. Bestimmt organisirte Gemeinschaften der Christen auf dem Lande, und zwar zu der städtischen Muttergemeinde in einem entschiedenen Abhängigkeitsverhältnisse stehende, gab es hier allerdings; allein diese scheinen doch keine wirklichen Pfarrgemeinschaften gewesen zu sein; denn einen eignen Gottesdienst hatten sie wohl nicht, sondern was diesen anbetrifft, waren sie lediglich noch auf die Theilnahme an dem Cultus der städtischen Muttergemeinde gewiesen. Wir müssen dieses deshalb annehmen, weil dem genannten Canon zufolge auch ein Diakonus das Amt eines solchen Land-Gemeinde-Vorstehers führen konnte, der doch den Gottesdienst nicht halten konnte, weil er das Abendmahl nicht verwalten durfte. Die Gemeindeverbindung solcher Christen auf dem Lande muß also mehr auch eine rein disciplinarische gewesen sein, und eine rein disciplinarische Abzweckung gehabt haben; ihr Vorsteher muß nur den Beruf gehabt haben, über die Erhaltung der guten Ordnung und Zucht der Christen in einem Dorfe oder Landstädtchen zu wachen, und vielleicht auch noch den, ihr unmittelbarer und nächster Seelsorger zu sein, so gut nämlich, als er dieß vermochte. Dieß war freilich eine sehr unvollkommene Entwickelung unsers Instituts; allein man kann sich doch wohl vorstellen, daß die Spanische Kirche Gründe haben konnte, dasselbe absichtlich auf dieser untergeordneten Stufe festzuhalten, absichtlich auf die beschriebene Weise zu gestalten. Denn für's Erste ist es sehr denkbar, daß der Mangel an lehrfähigen Subjecten sie nöthigte, auf die Einrichtung eigentlicher Pfarrgemeinden mit einem eignen Gottesdienst zu verzichten. Für's Andre ist es sehr glaublich, daß die Spanische Kirche ihre Landgemeindenverfassung nach dem Muster der ihr am nächsten stehenden Diöcesanverfassung formte, in dieser aber waren die einzelnen Parochial-Abtheilungen eben auch keine wirklichen Pfarrgemeinden. Es war dieß nämlich die städtische Diöcesanverfassung der Gemeinde von Karthago. Endlich kann dabei wohl auch noch die Besorgniß mitgewirkt haben, daß die Landgemeinden, wenn man sie zu vollständigen Pfarrgemeinden organisire, sich nur gar zu leicht von den städtischen Muttergemeinden unabhängig machen und als selbständige, bischöfliche Gemeinden geltend machen würden. Eine Besorgniß, die allerdings in einer Kirche, wie die Spanische, in welcher nicht eben viele Städte als solche ein durchgreifendes Uebergewicht über die um sie her liegenden Landorte behaupteten, weit näher lag, als z. B. in der morgenländischen, und die noch verstärkt werden mußte bei dem Hinblick auf das Verhältniß der Stadt- und der Landgemeinden zu einander in der nordafrikanischen Kirche, ihrer nächsten Nachbarin, zu der sie kirchlich in einem so engen Verhältnisse stand. Im Orient dagegen waren wohl die Land-Filial-Gemeinden durchgängig eigentliche Pfarrgemeinden. Unter den verschiedenen Partikularkirchen scheint hier die Aegyptische sich durch eine Eigenthümlichkeit ihrer Landparochialverfassung von den übrigen unterschieden zu haben, dadurch nämlich, daß in ihr die einzelnen Landparochien nicht blos die Christen eines einzigen Dorfes, sondern gewöhnlich die Christen einer ganzen Anzahl von Dörfern umfaßten. In der Landschaft Mareotis wenigstens war dieses gewiß der Fall, nach der oben angeführten Stelle des Athanasius, Apolog. II. adv. Arianos, c. 85. p. 802, wo es am Schluß heißt: „ἕκαστος δὲ τῶν πρεσβυτέρων ἔχει τὰς ἰδίας κώμας μεγίστας καὶ ἀριθμῷ δέκα που καὶ πλείονας.“

Denn diese Worte müssen offenbar so verstanden werden, wie sie schon Valesius (zu der oben a. St. des Socrates, K. G. I, 27 auslegt, nämlich so, daß der Verfasser sage, jeder der Presbyter habe 10 oder auch noch mehrere Dörfer unter seiner Aufsicht; nicht aber so, wie man sie früher gewöhnlich gefaßt hat, so daß sie besagen sollen, es seien in der Mareotis im Ganzen zehn Dörfer gewesen oder auch noch einige darüber, — eine Auslegung die, auffallend genug, sogar noch der Benedictiner Herausg. des Athanasius befolgt, und gegen Valesius — schlecht genug — vertheidigt. Die Worte der Stelle lassen diese ältere Erklärung durchaus nicht zu: „ἕκαστος δὲ τῶν πρεσβυτέρων ἔχει τὰς ἰδίας κώμας“ κ. τ. λ.; und auch Socrates a. a. O. widerspricht ihr sehr bestimmt, wenn er schreibt: „κῶμαι δέ εἰσιν ἐν αὐτῇ πολλαὶ σφόδρα καὶ πολυάνθρωποι.“ Die allerunzweideutigste Widerlegung dieser älteren Auslegung liegt aber in dem Umstande, daß sich in dem Briefe der „κληρικοὶ ἀπὸ τοῦ Μαρεώτου“ an die Synode zu Tyrus, bei Athanasius Apolog. II. c. Arianos, §. 74. p. 151 T. I. P. I. (Ed. Patav. 1777. Fol.), 19 Presbyter und 15 Diakonen unterschrieben finden. Wie läßt sich nun diese Ueberzahl von Presbytern mit der Annahme reimen, daß die Mareotis überhaupt nur 10 oder 11 Dörfer gehabt habe?

Die Entstehung von Land-Filial-Parochien mußte der Natur der Sache nach jenen unabhängigen Landgemeinden, von denen wir zuerst sprachen, und ihren Bischöfen sehr gefährlich werden. Solche Bischöfe auf dem Lande mußten schon an und für sich den Stadtbischöfen je länger je mehr ein Dorn im Auge sein. Es mußte ihnen, wie sie großentheils schon damals waren, anstößig sein, mit ihnen auf der nämlichen klerikalischen Stufe, als ihnen gleiche Collegen, kirchliche Vorsteher zu sehen, die ihnen äußerlich, an Macht, Wohlhabenheit und Pracht, so sehr ungleich waren. Während sie von einem zahlreichen Klerus umgeben waren, mochten die Bischöfe auf dem Lande wohl gewöhnlich in ihrer eignen Person den ganzen Klerus ihrer Gemeinde bilden, etwa noch mit einem Diakonus, oder — wenn es hoch kam — mit einigen wenigen Diakonen. Der Anblick dieser ihrer Collegen auf dem Lande mußte ihnen aber noch um vieles unerträglicher werden, nachdem neben diesen unabhängigen Landgemeinden nun auch von ihnen selbst (den Stadtbischöfen) abhängige Land-Parochial-Gemeinden entstanden waren. Jetzt fand sich innerhalb des Umkreises, in welchem sie sonst überall die kirchlichen Gebieter waren, vielleicht eine einzige Gemeinde, oder einige wenige, über welche sich ihre Autorität nicht miterstreckte. Und die von ihnen unabhängigen Vorsteher dieser Gemeinden, die Bischöfe waren gleich wie sie, hatten doch, äußerlich betrachtet, ganz das nämliche Aussehn wie die Presbyter der von ihnen abhängigen Landparochien! Nichts konnte unter diesen Umständen den Stadtbischöfen näher liegen, als der Gedanke, auch die ersteren in das nämliche Verhältniß der Abhängigkeit von ihnen hineinzuziehen, in welchem die letzteren bereits standen. Dieser Gedanke mußte in ihnen desto lebendiger werden, da sich in der That die Möglichkeit seiner Realisirung gar wohl absehn ließ. Die Stadtbischöfe waren ja den Bischöfen der Landgemeinden so entschieden überlegen an Macht, Vermögen und Einfluß, daß die letzteren fast von selbst in eine Abhängigkeit von den ersteren gerathen mußten: um wie viel gewisser nicht, wenn diese absichtlich dahin arbeiteten, und noch dazu gemeinschaftlich und nach einem wohlberechneten Plane? Ob

nun wirklich schon während unsers Zeitraums ein solches planmäßiges Zusammenwirken der Stadtbischöfe stattgefunden habe, um die unabhängigen Landgemeinden sammt ihren Bischöfen zu unterdrücken, und in bloße von ihnen abhängige Landparochialgemeinden zu verwandeln, — das läßt sich nicht bestimmen; doch wird es deshalb nicht unwahrscheinlich, weil sich ein solches planmäßiges Zusammenwirken der Stadtbischöfe auf den angegebenen Zweck hin gleich in den ersten Decennien der nächsten Periode ganz offenkundig an den Tag legt. So viel aber ist gewiß, daß die Bischöfe der unabhängigen Landgemeinden, und wohl auch die Bischöfe der ganz kleinen Städte, schon jetzt in eine merkliche Abhängigkeit von den benachbarten Stadtbischöfen, besonders wenn dieß Bischöfe politisch ausgezeichneter Städte waren, geriethen. In diesem Verhältniß finden wir, in der oben mitgetheilten Stelle bei Eusebius', K. G. VII, 30, schon zur Zeit des Paulus von Samosata die Bischöfe der Land- und kleinen Stadtgemeinden um Antiochien herum. Und auch dieses ist gewiß, daß wenigstens einzelne Stadtbischöfe schon jetzt sehr bestimmt auf den Sturz der ihnen benachbarten Landbischöfe hinarbeiteten, und sich vielfältige Eingriffe in die Rechte derselben erlaubten, namentlich durch unerlaubte Ordinationen in den Sprengeln derselben und für diese. Der oben mitgetheilte 28. (al. 36) Apostolische Canon ist hierfür ein unzweideutiges Zeugniß. Dieser Umstand nun, daß die Stadtbischöfe ihre Operationen gerade mit solchen angemaßten Ordinationen eröffneten, macht es wahrscheinlich, daß die unabhängigen Landgemeinden selbst zum Theil gar nicht eifersüchtig auf ihre Unabhängigkeit sein, und den benachbarten angesehenen Stadtbischöfen zum Theil ganz willig eine Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten verstatten, ja vielleicht sogar geradezu die Vereinigung mit den bischöflichen Diöcesen derselben wünschen mochten. Sie mochten die Abhängigkeit von einem bedeutenden Stadtbischofe für ehrenvoller halten, als die selbständige Existenz unter einem unansehnlichen Landbischofe, — eine Existenz, die überdieß, so unscheinbar sie auch war, doch immer mit für ihre Kräfte gar nicht unbeträchtlichen Unkosten verknüpft war. Die Vereinigung mit der Diöcese des Stadtbischofes nun befreite sie auf der einen Seite wenigstens zum großen Theil von dieser unangenehmen Last, und mochte sie auf der andern Seite weit ehrenvoller dünken. Allein der oben genannte 28. Apost. Canon ist doch zugleich ein Beleg davon, daß wenigstens noch ein Theil der Bischöfe diese Operationen zur Unterdrückung der unabhängigen Landbischöfe mißbilligte, und darauf bedacht war, diese letzteren in ihren Rechten zu schützen; denn dieses Kirchengesetz ist augenscheinlich hauptsächlich gegen solche Attentate der mächtigen Stadtbischöfe auf die Selbständigkeit ihrer Collegen auf dem Lande gerichtet.

Von der einen Seite war durch die Entstehung von Landfilial-Parochien der Ueberfüllung der Stadtgemeinden Abhilfe geschafft; aber doch noch keineswegs vollständig; wenigstens dieß gewiß noch nicht in Ansehung der Gemeinden in den großen Hauptstädten des Römischen Reichs. In diesen nämlich mußte es bei den zunehmenden Fortschritten des Christenthums nach und nach dahin kommen, daß die Gemeinde sich nicht mehr auch nur einigermaßen vollzählig an Einem Versammlungsorte zum Gottesdienste vereinigen konnte, — zumal bei der damals ohnehin stattfindenden Beschränktheit der gottesdienstlichen Locale. Ueberdieß mußten in solchen Städten je länger je mehr die Inconvenienzen fühlbar werden, die für viele der in den entfernteren Stadttheilen wohnenden Christen darin lag,

daß sich die ganze Gemeinde zum Behuf der gottesdienstlichen Gemeinschaft in einem einzigen Punkte za vereinigen hatte. Es lag aber in Beziehung auf diese Uebelstände ein einfaches Auskunftsmittel sehr nahe. Man durfte ja nur eine solche große Stadtgemeinde, nach Maaßgabe der topographischen Eintheilung der Stadt in mehrere Parochien eintheilen, die jede ihren besonderen Gottesdienst hatten und ihren besonderen kirchlichen Vorsteher, die aber Alle unter dem Einen Bischof der Stadt standen. Auf den Gedanken einer solchen Einrichtung konnte man um desto leichter verfallen, da sich ja gleich von vornherein, schon in der apostolischen Zeit, in den großen Städten die Glieder der Gemeinde nicht immer alle an Einem Orte, sondern gewöhnlich in kleineren Abtheilungen in mehreren Häusern zum Gottesdienst versammelt zu haben schienen, — was auch damals, wo die Christen ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte nur erst in Privatlocalen halten konnten, ganz unvermeidlich war, sobald ihre Anzahl nur irgend bedeutend wurde. Zu Rom wenigstens scheint sich gleich von Anfang an die Gemeinde in verschiedenen Abtheilungen an mehreren Orten versammelt zu haben, nach Röm. 16, 5, wo Paulus schreibt: „*καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον ἀυτῶν* (des Aquilas und der Priscilla) *ἐκκλησίαν*“ (scl. „*ἀσπάσασθε*“). Ebenso mußte es um die nämliche Zeit in der Ephesinischen Gemeinde gehalten werden, nach 1 Cor. 16, 19: „*Ἀσάζονται ἡμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα, σὺν τῇ κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.*“ (Daß dieses nicht etwa die ganze Ephesinische Gemeinde war, geht deutlich hervor aus V. 20: „*Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες.*“) Das Gleiche gilt von Laodicea, nach Coloß. 5, 15: „*Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς, καὶ Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν*“ — ja vielleicht auch von Colossä, nach Philem. 2: „*καὶ τῇ κατ᾽ οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ.*“ Falls sich nicht schon frühzeitig, an diese ursprüngliche Anordnung anknüpfend, aus dem fühlbar gewordenen Bedürfniß heraus in den großen Städten die Parochial-Einrichtung bildete, so kann der Grund hiervon nur in der Besorgniß der Bischöfe gelegen haben, solche abgesonderte Parochien würden sich leicht von dem Bischof unabhängig machen und zu selbständigen bischöflichen Gemeinden constituiren wollen und können; — eine Besorgniß, die besonders die Römischen Bischöfe gehegt zu haben scheinen; denn noch weit später verläugneten sie dieselbe nicht, wie die bekannte Stelle I n n o c e n z I. (402—417) in seiner Ep. ad Decentium, c. 5. (bei L a b b e, Tom. II. p. 1247) bezeugt. Diese besorgliche Rücksicht fiel nun aber zum großen Theil hinweg, nachdem sich das Land-Parochialwesen gebildet hatte. Daß sich die Land-Parochien in dem Verhältniß der Diöcesan-Abhängigkeit von der städtischen Mutterkirche erhalten ließen: dieß war ja ein factischer Beweis für die Möglichkeit, auch die städtischen Parochial-Gemeinden in dem nämlichen Abhängigkeitsverhältniß festzuhalten.

Die ersten geschichtlichen Spuren einer solchen städtischen Parochialeinrichtung finden wir zu Karthago um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Daß nämlich in dieser Gemeinde um die angegebene Zeit wenigstens ein Analogon der Parochialabtheilung bestanden habe: diese Annahme scheinen zwei geschichtliche Data durchaus zu erheischen. Das eine derselben findet sich in der Geschichte des Schisma's des Novatus, Felicissimus und Fortunatus. Wir kennen es aus C y p r i a n s Ep. 38, ad Caldonium, Herculanum et ceteros, p. 51. Als nämlich Cyprian kurz vor seiner beabsichtigten Rückkehr aus dem Exil zwei Bischöfe und zwei Presbyter als seine Bevollmächtigte nach Karthago abschickte, um daselbst eine Kirchenvisita-

tion vorzunehmen, und zugleich ein Verzeichniß der aus der Gemeindecasse zu erhaltenden oder doch zu unterstützenden Armen aufzunehmen, benahm sich der Diakonus Felicissimus auf eine solche Weise, daß man wohl sieht, er hatte durch seine amtliche Stellung in der Gemeinde wenigstens über einen Theil derselben eine solche Gewalt, wie sie nur bei einer Parochial-Verfassung statt haben konnte. Die Drohung „quod secum in morte non communicarent“, gewinnt in der That nur dann einen Sinn, wenn man sich eine solche amtliche Stellung des Diakonus Felicissimus denkt, bei welcher es ihm möglich war, wenigstens für einen Theil der Karthagin. Gemeinde den Sterbenden die Wohlthat der Communion zu verschließen. Eine solche Stelle aber läßt sich gewiß nur dann begreifen, wenn man annimmt, daß der Freund des Felicissimus, der Presbyter Novatus, die Leitung einer besondern Parochie hatte, bei welcher denn auch Felicissimus angestellt war. War dieses der Fall, so war es allerdings Felicissimus, durch den, als Diakonus, die Kranken dieser besondern Parochie die Communion zu erhalten hatten; und bei seinem Einverständniß mit dem dieser Parochie vorstehenden Presbyter konnte er es allerdings leicht dahin bringen, daß ihnen die Communion verweigert wurde.

Um die nämliche Zeit mag auch schon in der Römischen Gemeinde*) die Parochialeinrichtung eingeführt gewesen sein. Wir sagen, wahrscheinlich schon um diese Zeit, wiewohl die älteste ausdrückliche Nachricht von der Einführung der Parochialeinrichtung in der Römischen Gemeinde dieselbe erst in die letzten Jahre unsers Zeitraumes setzt. Was uns zu der Meinung veranlaßt, daß diese Anordnung in Rom schon um die Mitte des 3. Jahrh. bestanden habe, ist die Anzahl von Presbytern in dieser Gemeinde zur Zeit des Cornelius nach der eignen Angabe dieses Bischofs bei Eusebius, K. G. VI, 43: „πρεσβυτέρους εἶναι τεσσαράκοντα ἕξ· διακόνους ἑπτὰ· ὑποδιακόνους ἑπτὰ“ κ. τ. λ. Die Anzahl von 46 Presbytern in einer einzigen Gemeinde, wenn man sie sich alle an einer einzigen Kirche angestellt denkt, muß allerdings auffallen, zumal in der damaligen Zeit; und man kann schon in dieser Beziehung sich nicht wohl des Gedankens erwehren, die Gemeinde, die so vieler Presbyter bedurfte, möchte in mehrere Parochien abgetheilt gewesen sein. In dieser Vermuthung sieht man sich aber noch durch den besondern Umstand bestärkt, daß die von Cornelius angegebene Anzahl der Presbyter in einer auffallenden Analogie steht mit der Anzahl der Parochien, die in der schon vorhin gedachten ältesten Nachricht genannt wird, die wir von der Einrichtung der Parochialeintheilung in der Römischen Gemeinde haben. Es ist dieses nämlich eine Nachricht des sogen. **Liber Pontificalis**, in welchem es im Leben des Bischofs Marcellus (304—307) von diesem Bischofe heißt: „**Viginti quinque titulos in Urbe Roma constituit, quasi dioeceses, propter baptismum et poenitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturam Martyrum.** Diesen 25 „titulis“ oder Parochien nun entspricht die Anzahl der 46 Presbyter und 7 Diakonen zur Zeit des Cornelius genau. Man muß nämlich dabei in Anschlag bringen, daß es, wenigstens in der späteren Zeit, in der Römischen Gemeinde Regel war, daß an jedem **titulus** zwei Kleriker der höheren Grade angestellt seien, — entweder ein Presbyter und ein Diakonus oder auch 2 Presbyter. Der sogen. Ambrosiaster, wahrscheinlich der Römische Diakonus Hilarius aus dem Anfang des 5. Jahrh., bemerkt dieß

*) Vgl. **J. Basnage, Histoire de l'Eglise, Tom. I. p. 24 sq.**

ausdrücklich, Commentar. in 1 Tim. III, von der Römischen Gemeinde schreibend: „Nunc autem septem diaconos esse oportet, et aliquantos presbyteros, ut bini*) sint per ecclesias, et unus in civitate episcopus. — — Omni enim Hebdomade offerendum est, etsi non quotidie peregrinis, incolis tamen, vel bis in hebdomade, etsi non desint, qui prope quotidie baptizentur aegri.“ Rechnet man nun die Presbyter und Diakonen in der Angabe des Cornelius zusammen, so ergibt sich die Zahl 53; davon kommen auf die 25 Parochien 50, und die übrigen bleiben noch für den unmittelbaren Dienst an der bischöflichen Kathedrale übrig. Dieses Zusammenstimmen der beiden Data, wie es uns auf der einen Seite bestimmt, die in der Nachricht des Liber Pontificalis enthaltene Zeitbestimmung für unrichtig, nämlich für zu spät, zu halten, ist es doch auf der andern Seite auch, was uns geneigt macht, der Angabe dieser letzteren Schrift, die an und für sich, besonders in dieser frühen Zeit, wenig Ansprüche auf Glaubwürdigkeit machen kann, im Allgemeinen Glauben zu schenken. Die Zeitangabe des Liber Pontificalis aber für unrichtig zu halten, darin wird man auch noch durch eine Angabe des Optatus von Mileve bestärkt, der zufolge in Rom zur Zeit der Diocletianischrn Verfolgung, also gerade während des Pontificats des Marcellus, über 40 Kirchen waren: De Schismat. Donatistar, L. II, 4: „Intra quadraginta et quod excurrit Basilicas locum, ubi colligerent, non habebant.“ Eine andre Frage ist es nun noch, ob diese tituli oder Parochien zu Rom wirkliche Pfarrgemeinden mit ihrem eignen Gottesdienst waren. Und dieses ist allerdings sehr wahrscheinlich; denn bald in der ersten Zeit der folgenden Periode sind sie es augenscheinlich; und auch die eben angeführte Stelle des Optatus („Basilicas“ und „locum, ubi colligerent“) spricht für diese Annahme. Die Ausdrucksweise des Liber Pontificalis a. a. O. steht auch gar nicht etwa mit ihr im Widerspruch; denn wenn es hier heißt: „propter baptismum et poenitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturam Martyrum“: so soll damit nur die ursprüngliche Veranlassung zur Einrichtung der tituli angegeben werden, keineswegs aber ihre vollständige und ausschließliche Bestimmung. Eher könnte das „quasi dioeceses“ in der nämlichen Stelle die Muthmaßung erwecken, daß doch diese Römischen tituli in irgend einer Beziehung nicht ganz eigentliche und vollständige Pfarrgemeinden gewesen sein möchten.

Endlich wissen wir auch noch von der Gemeinde zu Alexandrien**), — und von ihr am aller unzweifelhaftesten, — daß auch in ihr, wenigstens gegen den

---

*) D. h. wohl nicht gerade presbyteri, sondern nur bini ex presbyteris et diaconis. So scheint es der Zusammenhang zu erfordern.

**) Bemerkenswerth für unsern Zweck bleibt immer auch die fabelhafte und auf einem groben Mißverständniß beruhende Angabe des Eusebius, K. G. II, 16. Wenigstens scheint doch so viel aus dieser Stelle hevorzugehen, daß die alte Sage an die Entstehung der Alexandr. Gemeinde überhaupt unmittelbar auch die Entstehung verschiedener Pfarrgemeinden daselbst knüpfte. Bedeutender ist aber folgende Stelle aus einem Fragment der Diöcese v. Alexandrien bei Eusebius, K. G. VII, 11, wo Dionysius erzählt, wie ihn bei seiner Verweisung nach Colluthion seine Freunde damit getröstet haben: „ἐκεῖ (zu Colluthion) δὲ πλησιαίτερον οὔσης τῆς πόλεως (Alexandrien), συνεχέστερον τῆς τῶν ὄντως

Schluß unsrer Periode hin, eine vollkommen regulirte Parochialeinrichtung bestand. Epiphanius berichtet uns ausdrücklich, daß Arius als Presbyter einer solchen städtischen Parochie zu Alexandrien vorgestanden habe, und er bemerkt bei dieser Gelegenheit, Haer. 69, Arianor. §. 1. im Allgemeinen über den kirchlichen Zustand der Alexandrinischen Gemeinde: „Ὅσαι ἐκκλησίαι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ὑπὸ ἕνα ἀρχιεπίσκοπον οὖσαι, καὶ κατ᾽ ἰδίαν ταύταις ἐπιτεταγμένοι εἰσὶ πρεσβύτεροι, διὰ τὰς ἐκκλησιαστικὰς χρείας τῶν οἰκητόρων, πλησίων ἑκάστης ἐκκλησίας αὐτῶν, καὶ ἀμφόδων ἤτοι λαυρῶν ἐπιχωρίως καλουμένων ὑπὸ τῶν τὴν Ἀλεξανδρείων κατοικούντων πόλιν." Der Ausdruck des Epiphanius „διὰ τὰς ἐκκλησιαστικὰς χρείας τῶν οἰκητόρων" klingt indessen allerdings so, als seien diese Parochialkirchen nicht für den eigentlichen Gottesdienst, wenigstens nicht für den Hauptgottesdienst, bestimmt gewesen, sondern als habe dieser nur in der bischöflichen Kathedrale statt gehabt. Und dies wird auch durch dasjenige wahrscheinlich, was wir aus dem Anfange der folgenden Periode über den kirchlichen Zustand Alexandriens wissen. Vgl. J. Basnage, Hist. de l'Eglise I. p. 56. coll. p. 55.

Uebrigens bezeichnet Epiphanius a. a. O. die von ihm beschriebene städtische Parochialeinrichtung deutlich als eine der Alexandrinischen Gemeinde eigenthümliche. Wir können deshalb mit gutem Grund annehmen, daß dieselbe jetzt im Orient noch nirgends anders eingeführt war. Wissen wir doch überdieß anderweitig, daß grade der Gemeinde des Orients, in welcher nach der Alexandrinischen am allerersten das Bedürfniß einer solchen Einrichtung entstehen mußte, die Parochialverfassung noch fremd war, — der Antiochenischen; denn in ihr bestand dieselbe sogar zur Zeit des Chrysostomus noch nicht.

Die kirchlichen Verbindungsformen, zu denen schon im vorigen Zeitabschnitt der Grund gelegt worden war, bildeten sich in dem jetzigen weiter aus.

Was zunächst die Metropolitanverfassung angeht, so erscheint sie bereits vom Beginn unseres Zeitabschnitts an so gut wie allgemein verbreitet. (Für die nordafrikanische Provinzialkirche sind

---

ἀγαπητῶν καὶ οἰκειοτάτων καὶ φιλτάτων ὄψεως ἀπολαύσομεν· ἀφίξονται γὰρ καὶ ἀναπαύσονται· καὶ ὡς ἐν προαστείοις*) πορρωτέρω κειμένοις κατὰ μέρος ἔσονται συναγωγαί." Ungeachtet der Bemerkungen des Valesius zu dieser Stelle sehen wir in ihr in der That wenigstens einen ersten Anfang der Parochialeintheilung der Alexandrinischen Gemeinde. Denn dem Zusammenhange nach muß man sich diese theilweisen Versammlungen in den entfernteren Vorstädten allerdings als von dem Bischof selbst (nicht von besondern Parochial-Presbyteren) abgehalten vorstellen. Hieraus konnte sich aber sehr leicht die eigentliche Parochialeinrichtung entwickeln, wie wir sie bei Epiphanius angegeben finden.

*) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vergleiche: Bingham, Vol. III. p. 411—414.

namentlich Cyprians Briefe ein unverwerfliches Zeugniß davon.) Ihre weitere Ausbildung aber bestand nicht blos darin, daß sie sich immer allgemeiner durchführte und aus einer bloßen Observanz immer vollständiger in die feste Form einer kirchlichen Institution überging, — sondern namentlich auch darin, daß schon die ersten Grundlagen der Patriachalverfassung sich fixirten. Hiermit hängt es folgendermaßen zusammen.

Im Allgemeinen ging die Bildung der Metropolitanverbindung auf folgende Weise von Statten.

Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche als solcher.

Dieser Proceß erfolgte nicht nach einem bestimmten äußerlich aufgestellten allgemein bindenden Grundsatze, sondern auf eine völlig freie Weise, allein nach Maßgabe des in der Natur der Sache selbst liegenden Bedürfnisses und der dabei mitwirkenden äußeren Verhältnisse und Umstände. Dieß legt sich besonders deutlich darin zu Tage, daß die Coalition der Gemeinden der Provinzialstädte mit den Gemeinden der Hauptstädte nicht in allen Gegenden des Römischen Reichs nach Einem und demselben Princip, nach Einer und derselben Formel erfolgte. In diesem Punkte fallen uns Verschiedenheiten von mehrfacher Art in's Auge.

Zunächst war es gar nicht ein Mal in allen Provinzen grade die bürgerliche Metropole, die man anfänglich zum Mittelpunct der kirchlichen Verbindung der Provinzialgemeinden wählte. Dieser Fall fand anfänglich im Pontus statt. Als die kirchliche Metropole dieser Provinz sehen wir anfänglich Amastris. So zur Zeit des Dionysius von Corinth (bei Eusebius, K. G. IV, 23); so zur Zeit der Streitigkeiten wegen der Osterfeier um das Jahr 196 (s. ebendaselbst V, 23). Und doch war Neocäsaräa die politische Metropole der Provinz Pontus. Ja, nicht ein Mal Amastris dürfen wir in dieser Zeit als eigentliche Metropole betrachten; vielmehr war damals, nach der letztgenannten Stelle des Eusebius zu urtheilen, das Metropolitanat von Pontus überhaupt gar nicht an eine bestimmte Gemeinde gebunden; sondern diejenige Gemeinde war die kirchliche Metropole, deren Bischof der älteste (wahrscheinlich der bischöflichen Ordination nach) in der Provinz war. So war es damals Palmas „ὡς ἀρχαιότατος." Und wie hier in Pontus, so mag die Sache wohl auch in andern Provinzen gestaltet gewesen sein. Namentlich scheint dafür auch der oben angeführte Apostolische Canon 27 (al. 35) sprechen. Er scheint doch wirklich vorauszusetzen, daß nicht in allen Provinzen grade die bürgerliche Metropole auch die kirchliche sei. Denn wenn er diesen Fall voraussetzte, so war seine Vorschrift: „Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρώτον", ziemlich überflüssig. In diesem Falle mußten dieß die Bischöfe wohl ganz von selbst wissen. Dieß war nun aber nicht etwa reine Willkühr, sondern eine solche Abweichung von der gewöhnlichen Ordnung war ganz natürlich durch die äußeren Verhältnisse motivirt. Wenigstens von Pontus läßt sich dieß bestimmt nachweisen. Der Grund warum anfänglich die politische Metropole dieser Provinz nicht auch die kirchliche Metropole derselben bildete, lag ganz einfach in dem Umstande, daß es lange Zeit hindurch in der politischen Metro-

pole von Pontus, in Neo-Cäsarea, gar noch keine Christengemeinde gab (siehe Gregor. Nyssen. Panegyric. in Gregor. Thaumat.). Bis zu Gregor dem Wunderthäter war Neocäsarea ein durchaus heidnischer Ort, und erst dieser berühmte Schüler des Origenes stiftete daselbst eine christliche Gemeinde, deren erster Vorsteher er selbst wurde. Kaum war dieß aber geschehen, so machte sich auch im Pontus die allgemeine Regel geltend, und die bürgerliche Metropole fixirte sich auch hier zur kirchlichen. Schon um das Jahr 264, zur Zeit des ersten gegen den Paul von Samosata gehaltenen Antiochen. Concils, erscheint Neocäsarea als die kirchliche Metropole von Pontus; denn unter den auf jenem Concil anwesenden Bischöfen wird Gregor der Wunderthäter von Eusebius, K. G. VII, 28, unter denen, welche er als die „μάλιστα ἐπιφανεῖς“ hervorhebt, als „τῶν κατὰ Πόντον παροικιῶν ποιμήν“ (wenn gleich in Gemeinschaft mit seinem Bruder Athenodorus,) aufgeführt. Da auf diese Weise anfänglich keineswegs regelmäßig grade die bürgerliche Metropole auch die kirchliche war: konnte man natürlich auch anfänglich nicht darauf fallen, die Primärbischöfe Metropoliten zu nennen. Sie scheinen vielmehr anfänglich schlechthin οἱ πρῶτοι ἐπίσκοποι genannt worden zu sein, unter welchem Namen sie noch Can. Apostol. 27 (al. 35) vorkommen. Auch Constitut. Apostol. L. VIII, 4 findet sich diese Bezeichnung. Metropoliten finden wir die Primarbischöfe zuerst auf der Synode zu Nicäa (can. 4. 6) genannt, woraus aber allerdings zu folgen scheint, daß dieser Name im gemeinen Leben schon früher üblich gewesen.

Neben dieser einen Verschiedenheit fällt aber noch eine andre, bei weitem mehr durchgreifende, und sehr folgenreiche in die Augen. Wir bemerken nämlich im Allgemeinen zweierlei Weisen, in welchen die Bildung der Metropolitanverbindung von Statten ging. Es bildeten sich zweierlei Gattungen von Metropolitanvereinen, — um es kurz zu bezeichnen, — Metropolitanverein der ersten und der zweiten Potenz. Was wir damit meinen, ist dieses. Bei dem Zusammentreten der Gemeinden zu Metropolitanvereinen konnten im Allgemeinen zwei verschiedene Fälle stattfinden. Ein Mal — und dieß schien allerdings von vornherein das Natürlichste —: die Gemeinden der Provinzialstädte jeder einzelnen Provinz konnten sich an ihre nächste und unmittelbare Metropole, d. i. an die Metropole ihrer besondern Provinz anschließen; und auf diese Weise entstanden dann Metropolitanvereine der Art, welche wir die der ersten Potenz nennen. Diese Weise war wirklich in vielen Fällen die natürlichste und angemessenste; aber doch keineswegs in allen Fällen. Sie war die natürlichste in allen den Fällen, wo nicht die politische Bedeutung der Provinzialmetropolen verschlungen wurde durch die Nähe einer der großen Reichshauptstädte. In diesem letzteren Falle war es wiederum das Natürlichere, daß die Provinzialgemeinden mehrerer Provinzen mit Umgehung der Gemeinden ihrer besondern Provinzialmetropolen, und diese selbst mit eingeschlossen, sich um die Gemeinde einer solchen großen Reichsmetropole herum versammelten. In diesem letzteren Falle bildeten sich dann Metropolitanvereine, die wir die der zweiten Potenz nennen.

Der erstere Fall trat nun im Allgemeinen im Orient ein, mit Ausnahme von Aegypten, — der andere im Allgemeinen im Occident.

Im Orient finden wir im Durchschnitt überall Provinzialmetropolitanvereine. Selbst diejenigen Provinzen, welche nachher den Antiochenischen Metropolitanverein bildeten, finden wir jetzt mit eigenen Metropoliten versehen, wie Palästina,

Osroëne, Phönizien, Arabien, Mesopotamien, Cilicien. Siehe Eusebius, K. G. V, 23. VII, 5, 28. Die einzige Ausnahme macht hier Aegypten mit den unmittelbar dazugehörigen Provinzen Libyen und Pentapolis. Hier überwog die Bedeutung des ungeheuren Alexandrien, der zweiten Stadt des ganzen Römischen Reichs, der ersten nach Rom, so entschieden die Bedeutung der Provinzialmetropolen, daß diese sich gar nicht als Verbindungspuncte für den Metropolitanverein geltend machen konnten, sondern die Gemeinden aller dieser verschiedenen Provinzen sich unmittelbar an die große Reichshauptstadt anschlossen, um sie her eine Metropolitanverbindung der zweiten Potenz bildend. S. Dionys. Alex. bei Athanas. de sentent. Dionys. p. 552. Tom. I. Opp. Paris. 1626 und Epiphanius, Haeres. 68. §. 1. Haer. 69. §. 3. Can. Nicän. 6. (s. alles oben). Dionysius Alex. bei Eusebius, K. G. VII. cp. 6.

Anders war es dagegen im Occident, wo wenigere politisch bedeutende Provinzialmetropolen waren, als im Orient. Hier scheinen sie anfänglich lauter Metropolitanvereine der 2. Potenz gebildet zu haben. Besonders mußte dies natürlich in Italien der Fall sein, wo Rom in unserm Zeitraum ein so unvergleichliches Uebergewicht hatte, daß neben demselben gar nicht an das Aufkommen von Provinzialmetropolen als Mittelpuncte für die Metropolitanverbindung gedacht werden konnte. — Ebenso geschah es in Gallien, wiewohl aus andern Gründen. Hier erscheint schon gegen das Ende des 2. Jahrh. hin zur Zeit des Irenäus Lugdunum als die Metropole nicht bloß Einer Provinz, sondern aller Gallischen Christengemeinden überhaupt: Eusebius, K. G. V, 23. Die Veranlassung, daß sich auch hier ein Metropolitanverband der zweiten Potenz bildete, lag wohl in dem Umstande, daß damals überhaupt in Gallien nur erst eine geringe Anzahl von Kirchengemeinden vorhanden war. Eben hier in Gallien aber erlitt wahrscheinlich sehr frühzeitig der ursprüngliche Metropolitansitz eine Veränderung. Am Schlusse des 2. Jahrh. nämlich wurde Lyon durch den Kaiser Septimius Severus, nach seinem Siege über den Gegenkaiser Albinus, zerstört, und nun scheint der Metropolitansitz für Gallien auf Arles übergegangen zu sein. Allerdings wäre es regelmäßiger gewesen, wenn Vienne in die ehemaligen Rechte von Lyon eingetreten wäre; denn nach der Zerstörung von Lyon wurde Vienne die politische Hauptstadt des südlichen Galliens. Allein Arles war an sich bedeutender als Vienne, und zeichnete sich als eine wichtige Handelsstadt durch Glanz und Ansehen aus. Daß aber wirklich schon um die damalige Zeit das Metropolitanat auf Arles überging, scheint sich besonders aus dem Handel des Bischofs Marcianus von Arles in der Mitte des 3. Jahrh zu ergeben, den die übrigen Gallischen Bischöfe, nachdem er der Ansicht Novatians beigetreten war, doch nicht selbst abzusetzen wagten; sondern sie wendeten sich deshalb an den Stephanus von Rom und den Cyprian von Carthago. S. Cyprian Ep. 67 Bal., ad Stephan., p. 115 sqq.*) Und auch im Anfange des 4. Jahrh. erscheint der Bischof von Arles als der Primärbischof von

---

*) Nach dem Bischofe von Arles war aber wohl auch jetzt noch der Bischof von Lyon der angesehenste Bischof Südgalliens. Denn eben in diesem Handel des Marcian erscheint Faustinus von Lyon an der Spitze der Südgallischen Bischöfe. S. Cyprian a. a. O.

Gallien, namentlich auf der Synode zu Arles vom J. 314. Auf dieser Synode präsidirte der Bischof Marinus von Arles nicht blos, sondern auch in den Unterschriften der Synodalverhandlung steht er mit seinem Klerus voran, und erst unmittelbar nach ihm folgt der Bischof von Vienne. Es heißt: „Ex provincia Viennensi civitate Arelate Marinus episcopus etc Ex eadem provincia civitate Vienna Verus episcopus“ etc. Nichts desto weniger behielt indeß Vienne als die politische Metropole einen sehr scheinbaren Anspruch auf den kirchlichen Primat in Gallien, und daher kamen denn, als am Ende des 4. Jahrh. die Bischöfe von Vienne denselben geltend machten, die heftigen Streitigkeiten zwischen den Bischöfen von Arles und von Vienne. — Auch in der nordafrikanischen Kirche bildete sich eine Metropolitanverbindung der 2. Potenz. Auch hier war das Uebergewicht des großen Karthago über alle übrigen Provinzialmetropolen zu entschieden, als daß diese letzteren sich hätten können als besondere kirchliche Vereinigungspuncte geltend machen. Nach der jetzigen (bis zu Constantin bestehenden) politischen Eintheilung zerfiel Nordafrika in folgende 4 Provinzen: 1) Africa propria, 2) Numidia, 3) Mauritania Tingitana, und 4) Mauritania Caesareensis. Alle diese 4 Provinzen scheinen sich ursprünglich unmittelbar an den Bischof von Karthago als ihren Metropoliten gehalten zu haben. So scheint es schon zur Zeit des Bischofs Agrippinus von Karthago der Fall gewesen zu sein, den Aeußerungen Cyprians zufolge: Ep. 71 ad Quintum, p. 127: „Quod quidem et Agrippinus, bonae memoriae vir, cum ceteris coepiscopis suis, qui illo in tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant, statuit, et librato consilii communis examine firmavit“; und Ep. 73, ad Jubajan p. 130: „Apud nos autem non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt, quando multi jam anni sint et longa aetas, ex quo sub Agrippino, bonae memoriae viro, convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint.“ Eines Verhältnisses der beiden Mauritanischen Provinzen zu dem Agrippinus ist zwar in diesen Stellen nicht ausdrücklich erwähnt; allein daraus folgt doch keineswegs etwa, daß damals überhaupt ein solches nicht statt gefunden. Zu Cyprians Zeit fand ein solches notorisch statt, und dessen ungeachtet hält er doch auch Synoden, auf denen blos Bischöfe der Provinzen Africa propria und Numidia zugegen waren, wie es sich z. E. gleich aus der nemlichen Ep. 73 ad Jub. p. 129 ergibt: „Et nunc quoque cum in unum convenissemus tam provinciae Africae quam Numidiae episcopi septuaginta et unus, hoc idem denuo sententia nostra firmavimus.“ Zu Cyprians Zeit ist die Sache aber außer allem Zweifel; ihn sehen wir bestimmt zu allen 4 nordafrikanischen Provinzen in dem Verhältnisse des Metropoliten stehen. Cyprian selbst gibt dieß an Ep. 45, ad Cornel. p. 59: „Sed quoniam latius fusa est nostra provincia,“ (d. i. Africa propria) „habet enim Numidiam et Mauritaniam sibi cohaerentes“ etc. Und hiermit stimmt es denn auch vollkommen überein, daß sich im Jahre 256 zu Karthago unter dem Vorsitz des Cyprian eine Synode von 87 Bischöfen aus allen den genannten nordafrikanischen Provinzen versammelte. Als eine solche Synode von Bischöfen aus allen jenen Provinzen gibt sie sich selbst gleich im Anfang ihrer Verhandlungen kund, in Cyprian Opp. ed. Baluz. p. 329: „Cum in unum Carthagini convenissent Calendis Septembris episcopi plurimi ex provincia Africa, Numidia, Mauritania cum

presbyteris et diaconis, praesente etiam plebis maxima parte" etc. Nur das könnte noch in Frage gestellt werden, ob denn in der nordafrikanischen Kirche nicht vielleicht von vornherein außer diesem Metropolitanverbande zweiter Potenz, und zwar demselben untergeordnet, auch schon Metropolitanverbindungen der 1. Potenz statt gehabt hätten, wie sie sich späterhin notorisch in derselben finden; — ob denn nicht vielleicht in der nordafrikanischen Kirche von vornherein jede einzelne Provinz ihren besondern Metropoliten gehabt, wenn gleich alle diese besondern Provinzialmetropoliten dem Bischof von Karthago als ihrem höheren Metropoliten untergeordnet gewesen seien. Diese Frage ist indessen gewiß zu verneinen. Schon a priori betrachtet erscheint diese Annahme als höchst unwahrscheinlich; denn die eigenthümliche Gestalt, in welcher wir späterhin das Provinzialmetropolitanwesen in Afrika erblicken, ist so beschaffen, daß sie (wie Planck sehr richtig bemerkt, a. a. O. S. 87 f.) nicht wohl für ein ursprüngliches Product eines unmittelbar dringenden Localbedürfnisses gehalten werden kann. Sie trägt vielmehr ganz das Gepräge einer wohl berechneten Einrichtung, bei der man sich der Absicht bewußt war, durch dieselbe einige Nachtheile zu vermeiden, welche der Erfahrung zufolge anderwärts im Geleite der Metropolitanverfassung gingen. Dieß setzt aber natürlich eine spätere Zeit voraus. Ueberdieß zeigen sich nun in der früheren Zeit durchaus keine Spuren von dem Vorhandensein besondrer Provinzialmetropoliten in der nordafrikauischen Kirche. — Endlich ist im Occident noch Spanien übrig. Ueber die anfängliche Metropolitanverfassung der spanischen Kirche haben wir aber gar keine Data. Die ersten finden sich erst hart am Schluß unsers Zeitraums. Diese aber zeigen uns die Metropolitanverfassung der Spanischen Kirche in einer solchen Gestalt, die wir nicht wohl für eine ursprüngliche halten können. Vielleicht ist es nicht zu gewagt, zu vermuthen, daß die Spanische Kirche anfänglich sich mit zu der nordafrikanischen hielt, und sich dem Metropoliten von Karthago mit unterordnete.*) Die enge Verbindung, in der wir zu Cyprians Zeit die spanische Kirche mit der nordafrikanischen erblicken, ist dieser Vermuthung günstig; besonders aber auch die entschiedene Analogie der Gestalt der Metropolitanverfassung der Spanischen Kirche am Schluß unsers Zeitraums mit der Gestalt der Metropolitanverfassung der nordafrikanischen Kirche um die nämliche Zeit.

So hatten sich also im Allgemeinen 2 verschiedene Gattungen von Metropolitanverbindungen gebildet. Es lag nun aber in der Natur der Sache, daß die Kirche diese Verschiedenheit, sobald sie zum Bewußtsein derselben kam, nicht als etwas Gleichgiltiges betrachten konnte, — zumal in der damaligen Zeit nicht, in der die Tendenz der Kirche so entschieden auf äußere Einheit und mit ihr zugleich auf äußere Uniformität hinging. Die Kirche mußte vielmehr mit der Zeit versuchen, beide Systeme der Metropolitanverfassung gegen einander auszugleichen. Dieß

*) Daß dieß, ungeachtet beide Länder durch das Meer getrennt wurden, an und für sich kein widersinniger Gedanke ist, davon wird sich jeder überzeugen, der nur erwägen will, daß ja Constantin bei der neuen Reichseintheilung für die politische Verwaltung einen Theil von Nordafrika, die bisherige Provinz Mauritania Tingitana, zu Spanien zog. S. Schelstrate, Ecclesia Africana, Diss I. c. 3.

konnte aber in der That geschehen; dadurch, daß jedes von beiden Systemen das andre in sich aufnahm. Wo das System der Metropolitanverbindung der ersten Potenz herrschte, da durften sich nur die einzelnen Provinzialmetropolitanverbindungen unter einander um eine oder um mehrere der größeren Metropolen unter ihnen zu Metropolitanverbindungen der zweiten Potenz zusammenschließen. Wo aber das System der Metropolitanverbindung der zweiten Potenz das herrschende war: da durften sich die großen Metropolitanvereine der 2. Potenz nur in sich selbst weiter abwärts organisiren, jeder zu einer Vielheit von Provinzialmetropolitanvereinen. Jenes mußte um so leichter von statten gehen, je entschiedner unter den Provinzialmetropolen eine einzelne oder auch mehrere einzelne von den übrigen hervorragten; dieses um so leichter, je bedeutender die der großen Reichsmetropole untergeordneten Provinzialmetropolen an sich waren, und je weniger die große Reichsmetropole ein sie alle darniederdrückendes Uebergewicht hatte. Auf solche Weise glichen sich denn beide Systeme der Metropolitanverfassung zu einem dritten, gemischten, aus, das in seiner vollendeten Entwicklung das System der Patriarchalverfassung war. Jene Ausgleichung nun nahm schon in unserm Zeitraum sehr bestimmt ihren Anfang. Ihre vollendete Durchführung, mithin das eigentliche Inslebentreten der Patriarchalverfassung aber fällt nicht mehr in denselben; nur ihre ersten Ansätze, diese indessen sehr bestimmt.

Der Proceß der Ausgleichung beider Systeme scheint im Orient begonnen zu haben. Es lag dieß auch in der Natur der Sache, bei der durchgreifenden Tendenz auf die Erzielung der kirchlichen Einheit hin, welche in unserm Zeitraum das letzte principium movens der kirchlichen Entwickelung war. Die Verbindung der Gemeinden zu relativ doch nur sehr kleinen Körperschaften, den Provinzialmetropolitanvereinen, konnte dieser Tendenz nur sehr unvollständig genügen. Die hierdurch gewonnene kirchliche Einheit bezog sich doch in der That nur auf einen sehr engen Kreis; von einem einigermaßen weiterreichenden Standpunct aus betrachtet, mußte sie vielmehr als eine entschiedene Vielheit erscheinen, denn als eine Einheit; während bei dem andern System der Metropolitanverbindung die auf die Einheit in der Kirche gerichtete Tendenz allerdings eine relativ sehr bedeutende Befriedigung finden, und nur das Streben nach innerlicher Organisirung des äußerlich zur Einheit verbundenen Stoffes in sich selbst, zu einem lebendigen Körper, sich ziemlich unbefriedigt fühlen mußte. Dieses letztere Streben war aber in unserm Zeitraum der Natur der menschlichen Entwickelung nach nur ein secundäres, und machte sich deshalb natürlich auch in Beziehung auf unsern Punct erst später geltend. Es begann also der Proceß der Ausgleichung der beiden Systeme der Metropolitanverfassung zunächst da, wo das System der Metropolitanverbindung der 1. Potenz das herrschende war, — im Orient. Es fingen hier die vielen einzelnen Metropolitanverbindungen der 1. Potenz an, wieder in mehrere größere Massen, jedesmal um eine große Metropole einer höheren Potenz herum sich zusammenzuschließen, ohne sich übrigens in sich selbst aufzulösen. Die ersten Schritte hierzu fallen wohl in eine sehr frühe Zeit, ja in manchen Gegenden vielleicht beinahe gleichzeitig mit der Entstehung der Metropolitanverfassung selbst; — eben daher kommt es aber auch, daß wir hier den Gang des Processes selbst so wenig mit Genauigkeit mehr beobachten können, aus Mangel an geschichtlichen Datis.

Zuerst sehen wir Antiochien aus der Masse seiner Schwestermetropolen

hervorragen, und für einen bedeutenden Kreis von Provinzialmetropolitanvereinen die Stellung einer höheren Metropole gewinnen. Die äußeren Verhältnisse Antiochiens waren der Bildung eines solchen Uebergewichts ungemein günstig. Antiochien war die 3. Hauptstadt des Römischen Reichs*), und eine nach damaligem Maßstabe ungeheure Stadt von 200,000 Einwohnern (nach der Angabe des Chrysostomus, Hom. 42, in Ignat.). Sie war die Hauptstadt des ganzen Orients im engeren Sinne des Worts (wie sie Euseb. de vit. Constantin. III, 50. die „ἀνατολικὴ μητρόπολις“ nennt), und der Sitz des Statthalters von Syrien Dazu kam, daß in ihr das Christenthum sehr früh und schnell aufgeblüht war (Ap G. 11, 26), weshalb sie nächst Jerusalem als die 2. Mutterstadt der Christenheit angesehen wurde, — und daß sie an der Spitze ihrer Gemeinde geraume Zeit lang einen unmittelbaren Apostelschüler, den hochverehrten Ignatius, gehabt. Umstände genug, die dahin mitwirken mußten, sie über einen Kreis von Provinzialmetropolen, die ihr ursprünglich gleich standen, als höhere Metropole zu erheben. Schon am Schluß des 2. Jahrhunderts müssen die Antiochen. Bischöfe solche höhere Metropoliten für einen nicht unbedeutenden District gewesen sein, der Berührung nach zu urtheilen, in welche wir um die angegebene Zeit den Bischof Serapion von Antiochien (191—203) mit der Gemeinde zu Rhossus in Cilicien sehen. Serapion erscheint förmlich als der kirchliche Visitator der Gemeinde von Rhossus, und zwar dieß so, daß diese dabei mit diesem Verhältniß vollkommen einverstanden ist. Wir haben hierbei nämlich eine Stelle des Euseb. im Auge, K. G. VI, 12, in welcher er von den ihm bekannt gewordenen Schriften des Serapion Nachricht gibt. Dieses Verhältniß von Antiochien als höherer Metropole zu einem größeren Kreise von Provinzialmetropolen, wahrscheinlich schon zu eben demselben Kreise, der nachher nach Constantins neuer Reichseintheilung die sogen. orientalische Diöcese bildete (wie denn Cilicien nach der Constantinischen Reichseintheilung zur Orientalischen Diöcese gehörte), — befestigte sich nun während des weiteren Verlaufs unsers Zeitraums immer mehr. Dieß zeigt sich schon bei dem (etwa c. 252) in der ersten Zeit des Episkopats des Demetrianus zu Antiochien gegen die Novatianer gehaltenen Concil, auf welchem nach dem Dionys. Alex. bei Eusebius, K. G. VI, 46 die Bischöfe Helenus von Tarsus in Cilicien, Firmilian von Cäsarea in Kappadocien und Theoktistus von Cäsarea in Palästina als Hauptpersonen anwesend waren. Auch Dionysius von Alexandrien wurde zur Theilnahme an demselben eingeladen. Besonders mögen dazu auch die zu Antiochien gehaltenen 3 großen Synoden gegen den Paul von Samosata (265, 268, 269) mitgewirkt haben, auf denen nach der Angabe des Eusebius (K. G. VII, 28) eine sehr bedeutende Anzahl von Bischöfen zusammenfloß, insonderheit von Metropoliten, und namentlich auch von solchen, welche wir späterhin in einem Abhängigkeitsverhältniß von Antiochien erblicken. Durch solche große Synoden wurde ja Antiochien ein Communicationspunct für einen sehr ansehnlichen Kreis von kirchlichen Provinzen, — zumal wenn sie sich so unmittelbar auf einander wiederholten. Die letzte dieser Versammlungen betrachtet sich selbst in ihrem

---

*) Schon Josephus bezeichnet Antiochien als „τρίτον ἔχουσα τόπον“, de bello Jud. III. 3.

Synodalschreiben bei Eusebius, K. G. VII, 30 ganz ausdrücklich als bestehend theils aus Bischöfen und Presbytern von Antiochien benachbarten Städten und Landschaften (in dem Synodalschreiben stehen gleich im Anfange die Namen einiger der dort versammelten Bischöfe und Presbyter, und daran schließt sich: „καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι“ κ. τ. λ.), theils aus entfernteren Bischöfen. (Ebendaselbst heißt es gleich darauf: „ἐπεστέλλομεν δὲ ἅμα καὶ παρεκαλοῦμεν πολλοὺς καὶ τῶν μακρὰν ἐπισκόπων ἐπὶ τὴν θεραπείαν τῆς θανατοφόρου διδασκαλίας· ὥσπερ καὶ Διονύσιον τὸν ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας, καὶ Φιρμιλιανὸν τὸν ἀπὸ τῆς Καππαδοκίας, τοὺς μακαρίτας.“.) Sie beschreibt also einen Theil ihrer Mitglieder ganz eigentlich als Bischöfe eines in sich selbst zusammengehörigen und geschlossenen, und zwar unter Antiochien gehörigen kirchlichen Systems. Aus dem Umstande aber, daß sich, um über einen Bischof von Antiochien zu richten und ihn abzusetzen, die Bischöfe aus einem so weiten Umkreise versammelten, läßt sich wiederum schließen, daß die Bischöfe von Antiochien schon damals über einen sehr weitern Umfang einen kirchlichen Supremat ausübten. Die Bischöfe der Antiochien unmittelbar unterworfenen Provinz, Cölesyrien, hielten sich in dieser Beziehung für sich allein nicht für competent. Aufs entschiedenste muß aber am Schluß unsers Zeitraums der höhere Metropolitenrang von Antiochien an der Spitze eines Systems der gemischten Metropolitanverfassung bereits in's Leben getreten gewesen sein. Der 6. Nicän. Canon verbürgt dieß auf's gewissеste; und er selbst erkennt zugleich diesen höheren Metropolitenrang des Bischofs von Antiochien feierlich an.

Neben dem Antiochenischen müssen aber während unsers Zeitraums im Orient auch noch andre gemischte Metropolitanvereine entstanden sein. Eine Annahme, zu der uns der ebengenannte 6. Nicän. Canon nöthigt. Derselbe spricht nämlich auch noch von andern höheren Metropoliten außer den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien; und wir sind gewiß darauf gewiesen, diese andren höheren Metropoliten in der morgenländschen Kirche zu suchen. Dafür spricht schon die Sache an und für sich als für das bei weitem Wahrscheinlichste; es wird aber gradezu zur Gewißheit, wenn wir sehen, wie die alte Kirche selbst, und zwar schon in der nächsten Folgezeit, unter diesen andern höheren Metropoliten morgenländische verstanden hat, — namentlich das 2. ökumenische Concil, zu Constantinopel v. J. 381, can. 2. Nun können wir aber unter diesen andern höheren Metropoliten des Orients nicht an Metropoliten eines reinen Metropolitansystems der 2. Potenz denken, weil sich im Orient geschichtlich überhaupt nur ein einziges System dieser Art nachweisen läßt, das Alexandrinische, und dieses vorher schon namentlich aufgeführt, also ausdrücklich von den andern höheren Metropolitansystemen unterschieden ist. Es bleibt uns also nichts andres übrig, als bei diesen letzteren an gemischte höhere Metropolitansysteme zu denken, die sich in der morgenländischen Kirche, ähnlich wie die Antiochenische, während unsers Zeitraums allmählig aus der anfänglich in sich unverbundenen Masse der Metropolitansysteme der 1. Potenz herausgestalten. Und solche zeigten sich uns ja auch gleich nach der Zeit des Nicän. Concils auf eine vollkommen evidente Weise. Indessen diese ganze Schlußfolge beruht freilich auf einer bestimmten Interpretation einiger Worte des 6. Nicän. Canons, die mehr als wohl irgend andre die abweichendsten Aus-

legungen erfahren haben. Die Worte, um deren Auslegung der Streit ist, sind die: „Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιοχείαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.“ Hier können nun die αἱ ἄλλαι ἐπαρχίαι entweder von den übrigen höheren Metropolitanaten (neben denen von Rom, Alexandrien und Antiochien) verstanden werden, oder von den gewöhnlichen Metropolitanaten (von denen der 1. Potenz). Die letztere Auslegung hat am sorgfältigsten Saumaise zu vertheidigen gesucht, de Primatu Papae c. 19, die erstere ist am gründlichsten von Ziegler durchgeführt worden, Pragm. Gesch. der kirchlichen Verfassungsformen, S. 166—172. Wir erklären uns, wie schon bemerkt, für die Auslegung der Stelle von den höheren Metropoliten, und meinen, daß Ziegler die Nothwendigkeit dieser Auslegung auf eine völlig überzeugende Weise dargelegt habe.

Nach diesem Allem kann es uns denn als gewiß gelten, daß noch in unserm Zeitraum in der orientalischen Kirche außer und neben der Antiochenischen noch mehrere andre höhere oder gemischte Metropolitanverbindungen zu Stande kamen. Nur das werden wir allerdings, eben dem 6. Nicänischen Kanon zufolge, von ihnen zum Voraus sagen müssen, daß sie während unsers Zeitraums noch nicht in der durchgeführten Verwirklichung dastanden, noch nicht mit der entschiedenen Evidenz in's Leben getreten waren, wie die Antiochenische, sondern nur mehr erst noch im Werden begriffen waren: aber dieses sehr bestimmt. Denn daß die Nicänische Synode dieselben nicht namentlich angibt, davon ist der Grund gewiß nur darin zu suchen, daß damals allerdings in mehreren Puncten bedeutendere oder unbedeutendere Ansätze höherer gemischter Metropolitanvereine vorhanden waren, dieselben sich aber doch noch nicht mit der Klarheit und Schärfe herausgestellt hatten, daß es sich von den einzelnen mit Sicherheit bestimmen ließ, ob sie bereits für wirkliche oder nur erst für muthmaßlich werdende höhere (gemischte) Metropolitanvereine zu halten seien.

Nun fragt es sich aber erst, welches diese höheren (gemischten) Metropolitanate waren, welche neben dem Antiochenischen in unserm Zeitraum im Orient aufkamen. Diese Frage werden wir uns wohl am sichersten von der den 6. Nicän. Kanon ausdrücklich commentirenden 2. ökumenischen Synode zu Constantinopel v. J. 381 beantworten lassen. In ihrem can. 2 (bei Labbe, T. II. p. 948) heißt es nämlich folgendermaßen: „Τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους τοῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ἐπίεναι, μηδὲ συγχέειν τὰς ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν· τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νίκαιαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχείων ἐκκλησίᾳ· καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν· καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον· καὶ τοὺς τῆς Θρᾴκης τὰ τῆς Θρακικῆς μόνον οἰκονομεῖν.“ Hier werden uns als die neben dem Bischof von Antiochien, als dem höheren Metropoliten der morgenländischen Diöcese, stehenden höheren Metropoliten bezeichnet die höheren Metropoliten der Asiatischen, der Pontischen und der Thrazischen Diöcese, — nämlich nach der zur Zeit der 2. ökumen. Synode bestehenden Constantinischen Reichseintheilung, — d. h. die Bischöfe von Ephesus, von Cäsarea in Cappadocien und von Heraklea in Thrazien. Das ist aber wohl keine Frage, daß dies wirklich die näm=

lichen andern höheren Metropoliten sind, welche der 6. Nicän. Canon meint, und die sich jetzt während der dazwischen verlaufenen 56 Jahren um vieles bestimmter herausgestellt haben. Sehen wir doch wirklich schon während unsers Zeitraums grade die genannten orientalischen Metropoliten merklich über die Linien gewöhnlicher Provinzialmetropoliten herausragen.

Am allerwenigsten kann uns dies von dem Bischof von Ephesus Wunder nehmen. Ihm gaben schon sehr frühe begünstigende Localverhältnisse Gelegenheit, sich unter allen übrigen Provinzialmetropoliten des Proconsularischen Asiens merklich hervorzuthun. Schon als die Hauptstadt des Proconsularischen Asiens und als der Sitz des Proconsuls von Asien ragte es hervor. Dazu kam dann sein Welthandel und sein Reichthum. Fast der ganze Handel von Kleinasien ging einwärts und auswärts über Ephesus. Von einwärts floß die Niederlage des ganzen Handels innerhalb des Taurus hierher; denn der vorbeifließende Caystrus war schiffbar; und von auswärts strömte auch alles durch die Schifffahrt herbei, weil der Hafen geräumig und der Asiatische Luxus ohne Grenzen war. Durch die hier zusammenströmende Menge von Asiaten und Fremden*) wurde der Ephesinischen Kirche ein weiter Wirkungskreis eröffnet. Sie konnte mit den übrigen Kirchen Kleinasiens leicht in eine genauere Communication treten, und ihr Reichthum konnte ihren Einfluß auf dieselben bedeutend machen. Besonders aber war Ephesus auch in christlicher Hinsicht ausgezeichnet und ehrwürdig, als einer der ältesten Sitze des Christenthums, als eine Gemeinde apostolischer Stiftung, da Paulus Jahre lang verweilt und Timotheus, da Johannes den letzten Abschnitt seines irdischen Lebens zugebracht. Umstände, welche die Ephesinische Kirche sich sehr wohl zu ihren Gunsten geltend zu machen wußte, wie wir noch aus dem Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus an den Römischen Bischof Victor, bei Eusebius, K. G. V, 24 sehen. Veranlassungen genug, um den Bischof von Ephesus zu dem Range eines höheren Metropoliten zu erheben. Daß derselbe schon am Schlusse des 2. Jahrhunderts einen solchen Rang über den übrigen Metropoliten des Proconsularischen Asiens eingenommen: davon haben wir ein bestimmtes geschichtliches Datum. Unter den Streitigkeiten über die Osterfeier sehen wir bereits deutlich den Bischof von Ephesus, Polykrates, an der Spitze der sämmtlichen Bischöfe des Proconsularischen Asiens stehen. Eusebius, K. G. V, 24. schreibt von ihm ausdrücklich: „*Τῶν δὲ ἐπὶ τῆς Ἀσίας ἐπισκόπων, τὸ πάλαι πρότερον αὐτοῖς παραδοθὲν διαφυλάττειν ἔθος χρῆναι διισχυριζομένων, ἡγεῖτο Πολυκράτης*“. Dieses „*ἡγεῖτο*“ aber ist gar nicht etwa blos in einem weitschichtigen und uneigentlichen Sinne zu verstehen; denn Polykrates berief die Synode der Asiatischen Bischöfe zusammen, und wurde auch von dem Römischen Bischofe Victor als derjenige betrachtet, dem eine solche Zusammenberufung zukomme; und das Synodalschreiben erließ er ganz allein in seinem Namen, ohne auch nur die mitversammelten Bischöfe namhaft aufzuführen. Hören wir ihn selbst darüber, bei Euseb. a. a. O.: „*ἐδυνάμην δὲ τῶν ἐπισκόπων τῶν συμπαρόντων μνημο-*

---

*) Daher konnte auch der Ephesinische Bischof Polykrates von sich schreiben, er sei „*συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς,*“ — bei Euseb., K. G. V, 24.

νεῦσαι, οὓς ὑμεῖς ἠξιώσατε μετακληθῆναι ὑπ' ἐμοῦ, καὶ μετεκαλεσάμην ὧν τὰ ὀνόματα, ἐὰν γράφω, πολλὰ πλήθη εἰσίν. Οἱ δὲ ἰδόντες τὸν μικρόν μου ἄνθρωπον, συνηυδόκησαν τῇ ἐπιστολῇ· εἰδότες ὅτι εἰκῇ πολιὰς οὐκ ἤνεγκα, ἀλλὰ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ πάντοτε πεπολίτευμαι." Man sieht, in welchem Ansehn Polykrates bei allen diesen Bischöfen stand. Dieses waren aber nicht etwa lauter Suffraganbischöfe der ihm unmittelbar untergebenen einzelnen Provinz Asien im engeren Sinne. Schon die „πολλὰ πλήθη" würden sich zu einer solchen Annahme schlecht schicken; wir ersehen aber auch noch aus dem Briefe des Polykrates selbst, a. a. O., in welchem weiten Umfange er den Begriff des Ἀσία, deren Bischöfen er vorstand, verstand. Er rechnet dahin z. B. auch Hierapolis, Smyrna, Laodicea und Sardes. Ueberhaupt aber ist auch der Umstand, daß die kleinasiatischen Gemeinden, unter einander alle Eine und dieselbe Tradition hatten in Ansehung der Osterfeier, und zwar, wie es scheint (denn nur sie excommunicirte nach dem Eusebius a. a. O. Victor: „ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὼς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν ὡς ἑτεροδοξούσας τῆς κοινῆς ἑνώσεως πειρᾶται" κ. τ. λ.), eben nur sie diese sogen. quartadecimanische Tradition,[1] ein Zeichen davon, daß dieselbe schon geraume Zeit her unter einander in einem engen kirchlichen Verbande gestanden, und sich als zusammengehörig betrachtet hatten.

Das Cappad. Cäsarea dagegen war nicht eben vor anderen Metropolen durch die Verhältnisse begünstigt. Denn daß es ehemals die Residenz der alten Cappadocischen Könige gewesen war, konnte hier nicht in Betracht kommen Gleichwohl scheint der dortige Bischof schon gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts hin ein höherer Metropolit auch für die benachbarten Provinzen, namentlich wohl Pontus und Galatien, gewesen zu sein. Besonders das bedeutende Ansehn des Bischofs Firmilianus, namentlich auch seine Korrespondenz mit dem Cyprian (bei Cyprian, Ep. 45.) scheint dafür zu zeugen*); umgekehrt mag aber auch wieder das bedeutende persönliche Ansehn dieses Bischofs dazu beigetragen haben, den höheren Rang seines Bisthums zu befestigen.

Heraklea in Thrazien endlich hatte äußerlich betrachtet keinen weiteren Vorzug, als daß es die Hauptstadt von Thrazien geworden war, nachdem der Kaiser Septimius Severus im J. 196 Byzanz zerstört hatte (s. Allgem. Weltgesch. Th. 13. S. 462.) Nichts desto weniger erscheint doch der Bischof von Heraklea

---

*) Nicht kann man als Zeugniß für die frühzeitige Erhebung der Bischöfe des Cappadocischen Cäsarea zum Range höherer Metropoliten die Synode zu Iconium (etwa um 235) anführen, von welcher Firmilian, bei Cyprian, Ep. 45. p. 145, schreibt: „Quod totum non jam pridem in Iconio, qui Phrygiae locus est, collecti in unum, convenientibus ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus, confirmavimus tenendum contra Haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitaretur." Denn diese Synode bestand augenscheinlich aus Bischöfen aus mehreren höheren Metropolitanaten. Nichts desto weniger kann es immerhin sein, daß Firmilian ihr präsidirt hat, in welchem Falle man dann allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen würde, daß er dieß in der Eigenschaft eines höheren Metropoliten gethan haben werde.

im 4. Jahrhundert als einer der höheren Metropoliten, der sein höheres Ansehn auch über die benachbarten Provinzen ausübte, — bis das 2. ökumen. Concil (can. 3) durch die Erhebung des ihm bisher als Suffraganbischof untergeordneten Bischofs von Constantinopel zum 2. höheren Metropoliten des Reichs seiner Macht eine unheilbare Wunde beibrachte.

So bildeten sich denn in dem gesammten Orient die Provinzialmetropolitanvereine (der 1. Potenz) mehr oder minder bestimmt zu größeren gemischten Metropolitanvereinen unter einem höheren Metropoliten. Die Tendenz nach kirchlicher Einheit suchte sich auf diese Weise zu befriedigen. Allein nun mußte sich allmählig auch das Streben nach innerlicher Organisirung des äußerlich zur Einheit verbundenen Stoffes in sich selbst regen, — nämlich in den reinen Metropolitanvereinen der zweiten Potenz. Der Orient hatte nur Einen dieser Art, den von Alexandrien. Aber hier kam es in unserm Zeitraum noch nicht zur Verwirklichung des gemischten Systems durch Entstehung von der großen Reichsmetropole untergeordneter besondern Provinzialmetropolitanvereinen; eben deshalb noch nicht, weil hier die Provinzialmetropolen an sich nicht bedeutend genug waren, — zumal dem ungeheuren Uebergewicht von Alexandrien gegenüber. Gleichwohl regte sich doch auch hier allerdings schon in unserm Zeitraume die nach dem Gesetz der Entwickelung in der späteren Zeit unsrer Periode in der Kirche erzeugte Tendenz nach der Bildung solcher besondrer Provinzialmetropolitanverbindungen; nur vermochte sie noch nicht hindurchzudringen. Das Meletianische Schisma nämlich verdankt gewiß der eben gedachten Tendenz seine Entstehung, da es aus dem Briefe der 4 gefangnen Confessoren und Bischöfe an den Meletius offenbar ist, daß dasselbe nicht von der späterhin zum Vorschein kommenden Verschiedenheit der Grundsätze in Ansehung der Behandlung der in der Verfolgung Abgefallenen ausging; sondern von einem Versuch des Meletius, der Bischof von Lycopolis einer Aegyptischen Provinzialmetropole war, (Epiphanius schreibt von ihm Haeres. 68: „*τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον προήκων, καὶ δευτερεύων τῷ Πέτρῳ κατὰ τὴν ἀρχιεπισκοπὴν, ὡς δὶ ἀντιλήψεως αὐτοῦ χάριν.*“) sich als Metropolitan geltend zu machen, einem Versuch, der denn natürlich von dem Standpuncte der bisherigen Kirchenverfassung Aegyptens als ein Eingriff in die Rechte des Bischofs Petrus von Alexandrien erscheinen mußte. Indessen der Versuch mißlang; die unverhältnißmäßige Uebermacht von Alexandrien ließ ihn nicht aufkommen.

Anders war es im Occident. Hier drang wenigstens in einem großen Theile desselben die gedachte Tendenz schon in unserm Zeitraum durch, und gestaltete die hier herkömmlichen reinen Metropolitanvereine der 2. Potenz zu gemischten Metropolitanvereinen um. Doch, wie gesagt, nicht von allen occidentalischen Ländern läßt sich dieß behaupten. Von Italien zunächst ist es noch problematisch, ob dort in unserm Zeitraum auch nur die ersten Anfänge der Gründung von Provinzialmetropolitanaten gemacht worden seien. Wenn von dem Continent von Italien die Rede ist: so könnte man höchstens von den Bischöfen von Mailand und von Aquileja, besonders von dem ersteren vermuthen, daß sie bereits Metropoliten gewesen seien; allein waren sie dies wirklich schon jetzt: so waren sie doch gewiß nicht eigentliche Provinzialmetropoliten, sondern höhere Metropoliten, und dem Römischen Bischof schwerlich untergeordnet. Von den übrigen großen Städten Italiens kann man mit Sicherheit behaupten, daß sie während unsers ganzen Zeitraums noch nicht

kirchliche Metropolen waren. S. die **Ballerini** in Opp. Leonis M. Tom. II. p. 1030—1040. **De Rubeis**, Monumenta Eccles. Aquilejensis c. 19 u. 20. und in seinen Dissertat. variae eruditionis, excerpirt von **Ernesti** in der Neuen Theolog. Biblioth. Bd. IV. S. 338. vgl.: **Schröckh**, K. G. VIII. S. 82. (**Spittler**,) Gesch. des kanon. Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidorus. Halle 1778, S. 51. **Ziegler**, Geschichte der kirchlichen Verfassungsformen, S. 79 f. Manche der allerbedeutendsten italienischen Metropolitanate sind sogar erst gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts hin entstanden, z. B. Ravenna, nach den Forschungen von **Bachinius**, der in dem III. Tom. seines Werks de Originibus Hierarchiae nachgewiesen hat, daß der Bischof Johann von Ravenna, der vom Jahr 432 - 439 Bischof war, der erste Metropolitan daselbst gewesen ist. Eher könnte es sein, daß sich auf einigen der zu Italien gehörigen Inseln, namentlich auf Sicilien und auf Sardinien, schon gegen das Ende unsers Zeitraums hin Provinzialmetropolitanvereine gebildet hatten, wie **Ziegler** a. a. O. S. 95 f. anzunehmen scheint. Indessen beruht doch auch diese Annahme auf sehr schwachen Gründen. Was nämlich Syracus betrifft, so will man es aus dem Briefe des Kaisers Constantin an den Bischof Chrestus von Syracus folgern, durch welchen er ihn auf das im J. 314 zu Arles zu haltende Concil beruft, bei **Eusebius**, K. G. X, 5. Allein dieses Schreiben enthält auch nicht das geringste, was auf ein Metropolitanat des Bischofs von Syracus hindeuten könnte; die Thatsache aber, daß Chrestus auf dieses Concil berufen wurde, kann bei der großen Menge der einberufenen Bischöfe durchaus nicht als ein Zeichen einer besondern Dignität des Bisthums von Syracus betrachtet werden. Calaris aber angehend gründet man die gedachte Annahme auf folgende Stelle des **Athanasius** (de fuga sua §. 4) bei **Theodoret**, K. G. II, 15: „*Τίς τοσοῦτον δύναται μνημονεῦσαι, ὅσον ἐκεῖνοι πεποιήκασιν; Ἄρτι γὰρ εἰρήνην ἐχούσων τῶν ἐκκλησίων, καὶ τῶν λαῶν εὐχομένων ἐν ταῖς συνάξεσιν, ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς Ῥώμης Λιβέριος, καὶ Παυλῖνος, ὁ τῆς μητροπόλεως τῶν Γαλλιῶν* (Trier), *καὶ Διονύσιος, ὁ τῆς μητροπόλεως τῆς Ἰταλίας* (Mailand), *καὶ Λουκίφερ, ὁ τῆς μητροπόλεως τῶν κατὰ Σαρδανίαν νήσων, καὶ Εὐσέβιος ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, οἱ πάντες ἐπίσκοποι ἀγαθοὶ καὶ τῆς ἀληθείας κήρυκες, ἁρπάζονται καὶ ἐξορίζονται*“ *κ. τ. λ.* In dieser Stelle erscheint freilich Calaris deutlich als kirchliche Metropole; allein ob man daraus, daß diese Stadt dieß zur Zeit des Athanasius war, schließen kann, daß sie es schon in unserem Zeitraum geworden, das ist eine gar große Frage.

Ganz ähnlich wie mit Italien verhält es sich auch mit **Gallien**. Wir besitzen durchaus kein Datum, aus welchem es sich abnehmen ließe, daß daselbst schon in unserm Zeitraum die Bildung von Provinzialmetropolitanvereinen, und somit des gemischten Systems der Metropolitanverfassung zu Stande gekommen.

Anders aber ist es mit Nordafrika und Spanien. Wir betrachten zunächst **Nordafrika**. Hier kam es noch vor dem Ablauf unsers Zeitraums dahin, daß sich eine gemischte Metropolitanverfassung bildete, indem die anfänglich alle allein und unmittelbar unter dem Bischof von Karthago stehenden Provinzen auch ihre besondern Provinzialmetropoliten erhielten, die alle wiederum unter dem Bischof von Karthago als ihrem höheren Metropoliten standen. Die ersten Einleitungen zu dieser Veränderung scheinen schon in die Zeit Cyprians zu fallen. Diese Zeit

war für die nordafrikanische Kirche eine der bewegtesten in Absicht auf ihre inneren Angelegenheiten. Immer kamen wieder neue Fälle und Fragen auf, bei denen die Bischöfe gemeinschaftlicher Verabredungen bedurften. Da war es denn freilich sehr unbequem, wenn sie jedesmal aus allen 4 nordafrikanischen Provinzen zusammenkommen sollten, und wir dürfen uns gewiß nicht wundern, wenn sie unter diesen Umständen bei weniger allgemeinwichtigen Gegenständen hin und wieder auf den Gedanken kommen, zum Behuf der Verhandlung derselben sich bloß provinzenweis zu versammeln. Es wäre möglich, daß die 18 Numidischen Bischöfe, welche im J. 255 bei einem zu Karthago gehaltenen Concil wegen der Streitfrage über die Ketzertaufe anfragten, (s. Cyprian., Ep. 70, ad Januarium et ceteros episcopos Numidas, p. 124) dieß auf einer Zusammenkunft der Bischöfe der Provinz Numidien thaten. Namentlich mochte wohl der Bischof von Karthago nicht selten bei schleunig zu berathenden Angelegenheiten nur etwa die Bischöfe der Provinz Africa propria, als die am nächsten gelegenen, zu einer Synode zusammenberufen. Die vielen unter Cyprian zu Karthago gehaltenen Synoden sind wahrscheinlich zum Theil bloße Versammlungen der Bischöfe von Africa propria, — wiewohl sich dieß freilich nicht mehr beweisen läßt. Solche Provinzialversammlungen aber ließen die Bischöfe der einzelnen Provinzen sich als auf eigenthümliche Weise zusammengehörige kirchliche Körperschaften fühlen; und sie riefen zugleich das Bedürfniß eines Mittelpunkts und Primas auch für jede solche kleinere Verbindung hervor, — das Bedürfniß besondrer Provinzialmetropoliten. Und warum hätte man diesem Bedürfniß die Befriedigung nicht sollen werden lassen, — die sich so leicht gewähren ließ? Durch Einführung der Provinzialmetropolitanverfassung nämlich. Ein Blick auf die orientalische Kirche wies ja ganz natürlich auf diesen Weg; und, was die Hauptsache war, der grade in der nordafrikanischen Kirche so lebendige Trieb nach Durchbildung und immer vollendeterer Organisirung der kirchlichen Verfassung forderte eben dasselbe. So bildeten sich denn von dem angegebenen Zeitpunkt an, wahrscheinlich in allmähliger Entwicklung und Fixirung, in dem größeren Umfange der Metropolitanverfassung der 2. Potenz auch Provinzialmetropolitanvereine (der 1. Potenz), und es kam auch hier das gemischte System der Metropolitanverfassung zu Stande. Wann, läßt sich nicht mehr genau angeben; nur so viel ist gewiß, daß es noch während des Verlaufs des 3. Jahrh. geschah. Denn schon im J. 305 stoßen wir auf ein bestimmtes Datum von dem Vorhandensein der Provinzialmetropolitanverfassung in Nordafrika. In diesem Jahre wurde nämlich zu Cirta, der Hauptstadt von Numidien, eine Provinzialsynode von 11 Numidischen Bischöfen unter dem Vorsitz des Primas von Numidien, des Bischofs Secundus von Tigisis gehalten, zum Behuf der Bestellung eines neuen Bischofs für den erledigten Stuhl von Cirta. S. das Nähere bei Augustinus C. Cresconium, L. III. c. 17. §. 30, vgl. dessen Breviculus collationis cum Donatistis, d. III. c. 17. S. auch die Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia in Du Pin's Ausgabe des Optatus Milevitan. p. 175. 321. Hier liegt eine ganz eigentliche Provinzialsynode vor, mit einem eigentlichen Provinzialmetropoliten an der Spitze. Irren wir nicht, so zeigt sich der Einfluß der neu eingeführten Provinzialmetropolitanverfassung namentlich auch bei Gelegenheit der Wahl des Cäcilianus zum Bischof von Karthago nach dem Tode des Mensurius, im J. 311; und die einander entgegenstehenden Be-

hauptungen der beiden sich bei dieser Gelegenheit entzweienden Parteien über die Rechtmäßigkeit der Ordination des Cäcilian lassen sich, dünkt uns, grade nur dann begreifen, wenn man die Veränderung berücksichtigt, welche die Einführung der Provinzialmetropolitanverfassung in dem nordafrikanischen Kirchenrecht zur Folge haben mußte. Auf der einen Seite nämlich behaupteten die Numidischen Bischöfe, daß ihre Anwesenheit bei der Wahl und Ordination des neuen Bischofs von Karthago nothwendig erforderlich gewesen sei; auf der andern Seite läugnete die Partei des Cäcilianus wenigstens die eigentliche Nothwendigkeit hiervon. Auf dem Religionsgespräch zu Karthago v. J. 411 behauptete die katholische Partei: es sei keineswegs herrschender Gebrauch, daß der Bischof von Karthago durch den Metropoliten von Numidien ordinirt werde: cum aliud habeat ecclesiae Catholicae consuetudo, ut non Numidiae, sed propinquiores episcopi episcopum ecclesiae Carthaginis ordinent, sicut nec Romanae ecclesiae ordinat aliquis episcopus Metropolitanus, sed de proximo Ostiensis episcopus." Augustin. Brevicul. collat. etc. Diei III., bei Du Pin, p. 321. Beide Behauptungen mochten ihre relative Richtigkeit haben. Vor der Einführung der Provinzialmetropolitanverfassung mochten bei der Wiederbesetzung des Stuhls von Karthago allerdings gewöhnlich nur die zunächst benachbarten Bischöfe zugezogen werden; was ja auch als die im Allgemeinen geltende alte Ordnung aus der Stelle Cyprians, Ep. 68, ad clerum et plebes in Hispania consistentes, p. 119 („Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conveniant, et episcopus deligatur plebe praesente") erhellt. Mit der Einführung der Provinzialmetropolitanverfassung mußte sich dieß aber begreiflicherweise ändern. Es mußten natürlich an der Ernennung des allen gemeinschaftlichen höheren Metropoliten auch alle einzelnen kirchlichen Provinzen des gemischten Metropolitanverbandes Antheil nehmen und dabei vertreten sein; die Concurrenz einiger benachbarten Bischöfe aber erschien jetzt natürlich nur als eine Vertretung der Einen besondern kirchlichen Provinz, welcher sie angehörten, der Provinz Africa propria. Daher verlangten die übrigen Provinzen nun auch die Concurrenz ihrer Bischöfe, vor allem ihrer Metropoliten. Von den beiden Mauritanien lesen wir dieß zwar nicht ausdrücklich; doch ist auch kein Grund vorhanden anzunehmen, daß eine Concurrenz der dortigen Metropoliten nicht erfordert worden wäre. War aber dieß wirklich der Fall: so verzichten wohl diese Provinzen selbst auf die Ausübung des ihnen in dieser Beziehung zustehenden Rechtes, wegen der weiten Entfernung von der Hauptstadt. Auch kommt noch dazu, daß Numidien von vornherein in einem engeren kirchlichen Verhältniß zu Africa propria gestanden zu haben scheint, als Mauritanien. So mochten also, wenn von dem damals in Nordafrika geltenden Kirchenrecht die Rede war, die Numidischen Bischöfe völlig Recht haben; aber dieses neue, ganz natürlich aus der neu eingeführten Provinzialmetropolitanverfassung hervorgehende Kirchenrecht mochte sich damals, wo diese Verfassnng in der nordafrikanischen Kirche noch so neu war, eben noch nicht durchaus entschieden haben geltend machen können.*) Und so hätten wir denn in den hier in Rede

*) Indessen könnte man doch aus Cyprian Ep. 55, ad Cornel., p. 84. p. m.

stehenden Vorfällen ein Zeugniß davon, daß um das Jahr 311 die Provinzial-metropolitanverfassung in der nordafrikanischen Kirche noch erst ein junges, noch im Kampfe mit der älteren Ordnung begriffenes Institut war. Uebrigens gehören diese Vorfälle auch insofern hierher, als sich dabei der schon obengenannte Bischof Secundus von Tigisis ganz bestimmt als Povinzialmetropolit von Numidien gerirt; und zwar dieß so entschieden, daß er (nach Augustin, Sermo 46. §. 39. Tom. V. p. 146. D. Opp. ed. Bened. Paris.) sogleich nach dem Tode des Mensurius einige Kleriker nach Karthago schickte, welche in dem Hause der bekannten Lucilla abgesonderte Versammlungen hielten, und einen provisorischen Aufseher über das gesammte Kirchenwesen zu Karthago, unter dem üblichen Namen eines Visitators, einsetzten.

Die so gegen das Ende des 3. Jahrh. in der Nordafrikanischen Kirche zu Stande kommende Provinzial-Metropolitanverfassung zeichnete sich aber, wie wir schon früher andeuteten, durch eine eigenthümliche Form aus. Sie war, es kurz zu sagen, nicht eine Metropolitanverfassung im engeren Sinn, sondern eine Primatenverfassung; d. h. nicht der Bischof der Provinzialmetropole war der Metropolit der Provinz, sondern der jedesmalige der Ordination nach älteste Bischof der Provinz. In dieser Gestalt, die späterhin mit der höchsten Evidenz vorliegt, finden wir die nordafrikanische Provinzialmetropolitanverfassung wirklich auch schon bei ihrer ersten Entstehung. Die eben beigebrachten Data weisen uns dieselbe schon in dieser Gestalt nach. Hier erscheint als Metropolit von Numidien der Bischof Secundus. Er ist aber nicht Bischof der politischen Metropole von Numidien, Cirta, sondern er ist Bischof der kleinen Stadt Tigisis. Sein Metropolitenrang kann sich demnach nicht auf den politischen Rang der Stadt seines Bisthums gründen; und wir werden gewiß keine andre Basis für denselben ausfindig machen können, als das, was späterhin in der nordafrikanischen Kirche anerkanntermaßen die Basis der Metropolitenrechte bildete, die Anciennetät seiner Ordination zum Bischof. Dieß legt sich auch in dem Amtsnamen zu Tage, welchen die nordafrikanischen Provinzialmetropoliten schon von Anfang an führten. Sie wurden nämlich nicht Metropoliten genannt (und dieß ganz natürlich nicht; denn sie waren ja nicht als Bischöfe der (politischen) Metropole Häupter der Bischöfe der Provinz,) sondern Primaten, episcopi primae cathedrae (oder sedis), primates. So wird schon der vorhin gedachte Secundus von Tigisis immer genannt. Bei Augustin., c. Crescon. L. III. c. 27 heißt es: „Cum Secundus Tigisitanus primae cathedrae consedisset, dixit: Probemus nos primum, et sic poterimus hic ordinare episcopum Silvanum" etc. Desgl. c. Parmenian. L. I. c 3: „Qui (die Numidischen Bischöfe) venientes cum Primate suo, tunc Secundo Tigisitano" etc. Und Ep. 68 ad Januar.: „Illud tamen nullo modo praetermittendum est, quomodo Felicis Aptungensis, quem fontem malorum in comitio Carthaginensi ab Secundo Tigisitano Primate patres vestri fuisse dixerunt, rogantibus apud Imperatorum vestris, publico judicio causa discussa atque finita sit."

---

nicht unwahrscheinlich machen, daß auch schon zu Cyprians Zeit die Observanz geherrscht habe, daß die Numidischen Bischöfe an der Wahl der Karthag. Bischöfe Theil nahmen.

Wie die nordafrikanische Kirche zu dieser eigenthümlichen Gestalt ihrer Provinzialmetropolitanverfassung gekommen, ist nicht schwer zu errathen. Die Hauptursache davon liegt gewiß in dem kirchlichen Freiheitsgeist, durch welchen sich diese Kirche so sehr auszeichnete. Daß die Freiheit der einzelnen Gemeinden durch die Metropolitanverfassung gefährdet werden konnte, das ließ sich damals, als für die nordafrikanische Kirche das Bedürfniß einer Provinzialmetropolitanverfassung fühlbar wurde, allerdings schon abnehmen. Diese Gefahr aber wurde offenbar großentheils abgewendet, wenn der Metropolitansitz nicht an eine bestimmte Gemeinde geheftet war, sondern wechselte. Bot doch auch schon die frühste Geschichte der Metropolitanverfassung Beispiele eines solchen Wechsels dar; und auch damals gab es vielleicht noch manche Provinzen, in welchen der Metropolitansitz wechselte. Die natürlichste Regel für diesen Wechsel war dann gewiß die nach der Anciennetät der bischöflichen Amtsführung. Dieselbe Ordnung sahen wir ja auch schon früher im Pontus. Ueberdieß wurde in der nordafrikanischen Kirche die Einführung eines solchen ambulatorischen Provinzialmetropolitanats noch durch den Umstand begünstigt, daß die Metropolen der einzelnen Provinzen an sich selbst nicht bedeutend waren, uud nur wenig über die ihnen untergeordneten Städte hervorragten.

Die so gestaltete Provinzialmetropolitanverfassung ging wahrscheinlich aus der nordafrikanischen Kirche auch in die Spanische über. Denn schon am Schluß unsers Zeitraums finden wir sie in dieser. Die Synode von Elvira v. Jahr 305 gibt davon unzweideutig Zeugniß. Das Vorhandensein der Metropolitanverfassung in Spanien zur damaligen Zeit geht aus dem can. 58 dieser Synode hervor: „Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi, qui communicatorias litteras tradunt, an omnia recte habeant, suo testimonio comprobati.“ Schon der in diesem Canon gebrauchte Ausdruck deutet darauf hin, daß auch in Spanien das Metropolitanat ein ambulatorisches war. Ganz bestimmt aber geht dieses aus dem Umstande hervor, daß auf derselben Synode ein durch seinen bischöflichen Sitz durchaus nicht ausgezeichneter Bischof den Vorsitz führte, — als der älteste, — der Bischof Felix von Acci (Cadix). Erst unmittelbar nach ihm wird der Bischof Hosius von Cordova genannt. Bestimmt ersieht man freilich aus keinem Datum, ob die Spanische Kirche damals in mehrere Provinzialmetropolitanvereine geordnet war, oder nur einen einzigen bildete; doch ist das Erstere an sich im höchsten Grade wahrscheinlich. Alle diese einzelnen Provinzialmetropolitanvereine ordneten sich wahrscheinlich als ihrem höheren Metropoliten auch dem Bischof von Karthago unter.

Nach dem Bisherigen ist es in der That beinahe überflüssig, noch besonders nach den Rechten der Metropoliten in unserm Zeitraum zu fragen. Dieselben waren jetzt durchaus noch nicht gesetzlich festgestellt und gleichmäßig regulirt. Sie hatten sich — wie aus der Entstehung des ganzen Instituts deutlich ist, — in so weit überhaupt von ihnen jetzt schon die Rede sein kann, durch stillschweigende Convention und auf dem Wege der bloßen Observanz gebildet; und dieß keineswegs überall gleichförmig. Ueberdieß muß man in Ansehung der Rechte der Metropoliten durchaus zwischen den höheren und den niederen Metropoliten unter-

scheiden. Was sich auf diese Weise in unserm Zeitraum observanzmäßig von Rechten der Metropoliten feststellte, läuft tm Wesentlichen auf folgende fünf Punkte hinaus.

1) Zunächst kam dem Metropoliten im Allgemeinen die kirchliche Oberaufsicht über alle Gemeinden seines Sprengels zu, — die „μέριμνα τῶν ἐκκλησιῶν“, wie sich Athanasius ausdrückt, de sentent. Dionys. p. 552 Tom. I, — oder die „ἐκκλησιαστικὴ διοίκησις“ nach dem Ausdrucke des Epiphanius, Haer. 68. §. 1. Sie waren demnach berechtigt, in jeder Gemeinde ihres Sprengels einzuschreiten, wo sie Unordnungen, Irrlehren oder was sonst immer für Hindernisse des Gedeihens derselben bemerkten. Alle Provinzialbischöfe sollten nach Can. Ap. 27 ihren Metropoliten als ihre „κεφαλή“ betrachten. 2) In diesem letzteren Ausdruck liegt nun schon mit ein Zweites, nämlich: nicht nur durfte der Metropolit sich in die Angelegenheiten jeder einzelnen Gemeinde seines Sprengels in der Weise eines Oberaufsehers einmischen, sondern die Bischöfe der einzelnen Gemeinden durften auch ohne seine Zuziehung nichts vornehmen, was nicht blos ihre einzelne Gemeinde, sondern mehrere oder wohl gar alle Gemeinden der Provinz anging. Alle solche Angelegenheiten mußten durch den Metropoliten betrieben werden; doch sollte dieser sie wiederum nicht für sich allein vornehmen, sondern dabei seine Provinzialbischöfe zuziehen. So stellt der Can. Apostol. 27 (al. 35), das Verhältniß des Metropoliten zu seinen Suffraganbischöfen fest: „Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα ἕκαστον, ὅσα τῇ ἑαυτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις. Ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι. Οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται, καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς διὰ Χριστοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι“. Dieser Kanon scheint der frühste Versuch einer eigentlich gesetzlichen und deutlichen Bestimmung der Rechte der Metropoliten gewesen zu sein. 3) Hiermit hängt der dritte Punkt genau zusammen. Die mehrere oder alle Gemeinden der Provinz gemeinschaftlich betreffenden Angelegenheiten sollten nämlich auf Provinzialsynoden verhandelt werden; die Leitung dieser Provinzialsynoden kam demnach dem unter 2 angegebenen Grundsatz zufolge dem Metropoliten zu. Er hatte die Provinzialsynoden zusammenzuberufen, auf denselben zu präsidiren, und das Synodalschreiben zu erlassen. So finden wir es auch überall in den oben mitgetheilten Datis. 4) Als das wesentlichste Recht des Metropoliten scheint man aber in unserm Zeitraum seine Theilnahme an der Bestellung aller Bischöfe der Provinz betrachtet zu haben. Es spricht sich dieß sehr bestimmt in dem Can. Nicän. 6 aus, wo der Grundsatz aufgestellt wird: „Καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον“ vgl. can. 4 (s. oben). Und in der That diese Concurrenz des Metropoliten bei der Bestellung der Bischöfe war ja auch entschieden begründet sowohl in dem Recht der kirchlichen Oberaufsicht über die Gemeinden der ganzen Provinz, als auch in dem Grundsatz, daß kein Bischof der Provinz ohne Zuziehung seines Metropoliten eine Handlung vornehmen dürfe, die nicht ausschließlich seine besondre Gemeinde allein angehe. Ueberdieß war dieser Punct derjenige, von welchem, wie wir oben sahen, geschichtlich die Bildung einer Superiorität eines einzelnen Bischofs über seine Provinzialmitbischöfe vor-

züglich ausging. Daher wurde er denn auch als das unveräußerlichste Recht der Metropoliten betrachtet. Doch davon das Nähere an einem andern Ort. Endlich 5) scheint es noch das Vorrecht der Metropoliten gewesen zu sein, ihren Provinzialbischöfen, wenn sie außerhalb der Provinz reisten, die Literae formatae auszustellen. Es ergibt sich dieß ganz einfach aus der Natur der Sache selbst, und scheint auch noch besonders aus dem 58. Can. Illiberin. zu folgen.

Die Bildung eines allgemeinen kirchlichen Primats, und zwar in dem römischen Episcopat, oder des Papstthums machte in unserm Zeitabschnitt sehr erhebliche Fortschritte in ihrer Consolidirung.

Zunächst setzen sich die Data davon, daß Rom als der allgemeine kirchliche Mittel- und Communicationspunkt angesehen wurde, auch jetzt reichlich fort. In dieser Hinsicht braucht vorerst nur daran erinnert zu werden, welche überaus bedeutende Rolle unter den sofort in Beginn unseres Zeitabschnittes ausgebrochenen Streitigkeiten wegen der Osterfeier der römische Bischof spielte. Indeß bedeuten sie in dieser Hinsicht doch deßhalb weniger, weil ja die Controverse eben von dem römischen Bischof Victor selbst ausging. Unter demselben Victor treffen wir auch wieder zwei Häresiarchen zu Rom an, die sich wohl mit weislichem Bedacht gerade zu Rom angesiedelt haben mochten, den Theodotus und den Artemon. Nicht allzu lange nachher muß es uns auffallen, daß die Verketzerer des Origenes sich mit ihren Anklagen wider ihn vorzugsweise nach Rom, an den Bischof Fabianus, wenden, und Origenes sich vorzugsweise gerade hier verantwortet. Weiter: als in der decianischen Verfolgung so viele Christen abgefallen waren, und dadurch die Frage wegen der angemessensten Behandlung der Lapsi eine so brennende geworden war: glaubte der römische Klerus [der Bischof Fabianus war in der Verfolgung den Märtyrertod gestorben,] dieselbe im Interesse der gesammten Kirche in die Hand nehmen zu sollen. Er sandte nach allen Gegenden der katholischen Christenheit Schreiben an die Gemeinden, worin er sie zu treuem und standhaftem Kampfe in der Verfolgung aufmunterte, und ihnen besonders dringend eine weise Behandlung der Abgefallenen ans Herz legte. Daß in der aus der decianischen Verfolgung hervorgegangenen Spaltung des Felicissimus zu Karthago

[*Dieser Abschnitt stimmt fast wörtlich mit dem in den Vorl. über die Gesch. der christl. Kirche als solcher (A, I, 15) überein; nur daß in dem obigen von Rothe auch die neueste Litteratur berücksichtigt ist; daher hier nur die Vorl. über K. G. abgedruckt sind.]

die römische Gemeinde eine der hauptsächlichsten unter den handelnden Personen war, ist bekannt genug. Es mag nun immerhin darauf für unsern Zweck deßhalb nur ein geringeres Gewicht gelegt werden, weil ja die römische Gemeinde durch die Gegenpartei Cyprians ganz absichtlich und ausdrücklich in den Handel mit hineingezogen wurde; allein eben das behält doch immer seine Bedeutung, daß die Gegenpartei Cyprians sich so ohne Weiteres sofort an die römische Gemeinde wendet, ihre Dazwischenkunft in Anspruch nehmend, und daß auch Cyprian und die auf seiner Seite Stehenden in der Einmischung der römischen Gemeinde in eine solche unmittelbar nur Karthago betreffende Angelegenheit nichts Ordnungswidriges fanden. Dieß und die ganze Corespondenz zwischen Karthago und Rom, wie sie in der Sammlung der Briefe Cyprians vorliegt, liefert allerdings einen unverwerflichen Beweis dafür, daß sich um die Mitte des 3. Jahrhunderts wenigstens die nordafrikanische Kirche schon aufs allerengste an die römische Gemeinde angeschlossen hatte, und sie ganz eigenthümlich als die Repräsentantin der katholischen Kirche und das allgemeine Organ für die Communication derselben mit sich selbst betrachtete (ein Verhältniß, das schon weit älter ist. S. Tertull., de praescr. h. c. 36). Bei der nun bald folgenden novatian. Spaltung erregt es nothwendig unsere Aufmerksamkeit, daß an dieser zunächst doch nur die römische Gemeinde angehenden Angelegenheit sogleich die Gemeinden aller Gegenden der katholischen Christenheit einen so lebendigen Antheil nehmen. Die Bischöfe nicht nur von Karthago, sondern auch von Alexandrien und von Antiochien behandelten die Sache sofort als eine Angelegenheit von der größten Bedeutung für die ganze Kirche. Zu Antiochien scheint sogar eine Synode wegen derselben gehalten worden zu sein. Etwa in das Jahr 254 fällt ein weit sprechenderes Datum. Der Bischof Marcianus von Arles war offen den kirchendisciplinarischen Grundsätzen Novatians beigetreten, und verweigerte den Gefallenen die Wiederaufnahme schlechterdings, auch in articulo mortis. Dieß ging den übrigen südgallischen Bischöfen zu Herzen; sie waren aber unschlüssig, was sie unter diesen Umständen thun sollten; so schrieben sie denn (durch das Organ des Bischofs Faustinus v. Lyon) an den Stephanus von Rom, und baten diesen um seine vermittelnde Aushülfe unter diesen so schwierigen Umständen. (Vielleicht klagten sie allerdings gleichzeitig auch noch anderen Bischöfen ihre Noth, namentlich dem Cyprian.) Stephanus ließ sie lange auf eine Antwort harren; da schrieb Faustinus an den Cyprian und bat

ihn, den Stephanus zu sollicitiren. Dieß that nun Cyprian auch. Die Ansicht, die er in seinem Briefe an den Stephanus über die Sache ausspricht, ist aber für unsern gegenwärtigen Zweck ungemein instructiv. Die Angelegenheit des Marcianus betrachtet er keineswegs als eine bloß bei dem Stephanus allein angebrachte und also von ihm allein zu entscheidende, sondern als eine das ganze Collegium der Bischöfe betreffende, bei diesem angebrachte und folglich auch von ihm gemeinsam zu entscheidende. Allein dessen ungeachtet ist er doch darüber ganz außer Zweifel, daß in derselben das unmittelbar handelnde Organ des gesammten bischöflichen Collegium ordnungsmäßig Stephanus sein müsse, der römische Bischof. An der Entscheidung des Handels Theil zu nehmen, glaubte er, habe jeder Bischof, also auch er, gleich sehr ein Recht: allein zu der officiellen schriftlichen Ausfertigung der gemeinsamen Entscheidung hält er keinen andern Bischof für befugt als den römischen, auch sich selbst nicht. Zum Schluß unserer Reihe liefert uns auch die orientalische Kirche noch ein Paar Data, die uns bestimmt Bürgschaft dafür leisten, daß gegen den Schluß unserer Periode hin auch in ihr die angegebene Ansicht von der Stellung des römischen Bischofs in der katholischen Kirche sich eingebürgert hatte. Es ist doch gewiß bemerkenswerth, daß der Bischof Dionysius von Alexandrien, als in der ihm unmittelbar, unterstehenden Kirchenprovinz die sabellianische Häresie ausbrach, darüber dem römischen Bischof Sixtus einen förmlichen Bericht abstattete (um 258), dem er eine von ihm verfaßte Widerlegungsschrift gegen den Sabellianismus beifügte. Als aber die Art, wie er sich in dieser ausgedrückt hatte, in Aegypten selbst hier und da Anstoß erregte, wendeten sich (etwa 260) aus Aegypten diejenigen, welche diesen Anstoß nahmen, wiederum an den römischen Bischof — jetzt Dionysius — mit ihren Klagen über die Irrlehren des alexandrinischen Dionysius. Infolge davon hielt der römische Dionysius 260 eine Synode zu Rom, auf welcher die Trinitätslehre des alexandrinischen Dionysius untersucht und als irrig verworfen wurde. Der letztere aber, weit entfernt davon, gegen dieß Verfahren seines römischen Collegen als gegen ein unberufenes zu protestiren, erklärte diesem nur seine Ansicht bestimmter, und suchte hierdurch die Mißverständnisse zu beseitigen, in Folge welcher sie verdächtig geworden war: was ihm auch vollkommen gelang.

Während so auf der einen Seite aus dem inneren Bedürfniß der kirchlichen Gemeinschaft heraus absichtslos und unwillkürlich immer

bestimmter in dem römischen Episkopat factisch ein allgemeiner kirchlicher Primat sich bildete: erhielt derselbe von der andern Seite vermöge der fortschreitenden Entwicklung des Begriffs der katholischen Kirche in dem Bewußtsein dieser zugleich eine dogmatische Grundlage, — gerade in demselben Zeitpunkte, in welchem er factisch zuerst entschieden hervortritt, d. h. um die Mitte des 3. Jahrh. Der Mann, durch den dies vorzugsweise geschah, war Cyprian v. Karthago. Es war dem Cyprian für sein dogmatisches Interesse eben so sehr damit gedient, daß er zu seiner Zeit factisch in dem römischen Episkopat einen allgemeinen kirchlichen Primat vorfand, als diesem allgemeinen kirchlichen Primat mit der dogmatischen Begründung gedient war, die er in Cyprians Entwicklung des Begriffs der katholischen Kirche erhielt. An hierarchische Absichtlichkeit ist hierbei nicht zu denken; wir stehen vielmehr hier an einem der Punkte, in welchen der wesentliche Parallelismus zwischen der Entwicklung des Begriffs der katholischen Kirche und der Entwicklung der äußerlichen Verwirklichung dieser, ungeachtet dessen, daß beide Reihen sich selbstständig, jede der in ihr liegenden inneren Nothwendigkeit gemäß, entwickeln, recht augenfällig heraustritt. Cyprian *) stellte als das Princip, kraft dessen der Kirche Einheit zukomme, den Episkopat auf, indem er von diesem behauptete, daß er wesentlich in sich selbst Einer sei. Allein die bloße Behauptung dieser Einheit des Episkopats reichte natürlich noch nicht aus, diese letztere, wenn sie nicht als eine Fiction erscheinen sollte, mußte auch als thatsächlich vorhanden nachgewiesen werden. Es mußte dargelegt werden, daß sie in dem bestehendem System der Kirchenverfassung wirklich realisirt sei und in Wirksamkeit stehe, d. h. daß in demselben ein wirklicher Einheits- und Mittelpunkt des Episkopats existire, ein bestimmter organischer Punkt, in welchem die Einheit der vielen Bischöfe theils repräsentirt theils wirksam werde, indem er einen allgemeinen Vereinigungs- und Communicationspunkt bilde. Diese Nachweisung war auch nicht unausführbar: denn es fand sich ja damals wirklich etwas Derartiges in der Kirche vor. Cyprian schlug nun bei ihr folgenden Weg ein. Den Episkopat, wie er vonaltersher angesehen worden war, als die wesentliche Fortsetzung des Apostolats betrachtend, ging er zunächst auf diesen zurück, und suchte in ihm nach einem solchen Einheitspunkte,

---

*) Zum Folgenden s. Anfänge, S. 647—656. Desgleichen Ritschl, 2. A., S. 572—574.

in welchem einerseits die Einheit der Aemter aller einzelnen Apostel dargestellt und andererseits ihnen allen ein Vereinigungspunkt gegeben gewesen wäre. Eine solche glaubte er in der Schrift selbst urkundlich vorzufinden — in dem Apostel Petrus: Matth. 16, 18. Und in der That lag in dem eigenthümlichen Verhältniß des Petrus zu seinen Mitaposteln ein Analogon hierzu. Cyprian betrachtete also den Petrus als den Einheitspunkt der Apostel, als den, welcher in sich ihrer aller Einheit darstellte und zugleich bestätigte, unbeschadet der wesentlichen Gleichheit aller in Hinsicht auf Ansehen und Rechte. Am ausführlichsten erklärt er sich hierüber de cath. eccl. unit. c. 3. Aber auch sonst kommt er noch oft auf diese Behauptung zurück. Von hier aus geht er nun weiter, und zeigt, daß dieser Einheitspunkt des Apostolats auch nach dem Hintritt der Apostel in der Kirche geblieben sei. Wie nämlich ursprünglich die Person des Petrus der Einheitspunkt der Kirche war: so ist nach Cyprian in der Folge die cathedra Petri, d. h. der römische Episkopat der Einheitspunkt der Bischöfe und des Episkopats selbst. Und diese Annahme war auch keineswegs eine willkürlich aus der Luft gegriffene; denn zu Cyprians Zeit bildete der römische Bischof factisch einen solchen Mittel- und Einheitspunkt des Episkopats, wenn auch darüber eben bis zu diesem Zeitpunkt in der Kirche noch kein deutliches Bewußtsein stattgefunden haben mag. Freilich gewann aber hierdurch der thatsächlich vorhandene Primat des römischen Bischofs eine ganz neue Bedeutung. Denn war er bisher nur als eine zwar ganz natürliche und zweckmäßige, aber doch immer nur zufällige Observanz erschienen: so stellte er sich nunmehr als ein nothwendiges, in dem Begriff der katholischen Kirche selbst wesentlich begründetes Glied in dem Organismus der kirchlichen Verfassung dar.

Man darf aber nicht übersehen, daß Cyprian den allgemeinen kirchlichen Primat des römischen Bischofs durchaus nur in dem scharfbegrenzten Sinne des bloßen Primats faßte, durchaus nicht in dem eines Supremats. Indem er den allgemeinen kirchlichen Primat des römischen Bischofs behauptet, hält er nämlich dabei auf das allerbestimmteste die wesentliche Identität des Episkopats aller Bischöfe der katholischen Kirche fest und die völlige Independenz aller einzelnen Bischöfe von einander, unter Ausschließung jedes Gedankens an eine Superiorität des einen über den andern. Die „Principalitas (Ep. 55, ad Cornel., p. 86.), die er dem römischen Episkopat beilegt, ist durchaus nur die Principalitas eines primus inter pares,

gerade wie auch bei dem Primat des Petrus dieß der Sachverhalt war. Wir besitzen darüber die ausdrücklichsten Erklärungen Cyprians.

Indeß das läßt sich allerdings nicht leugnen: die durch Cyprian aufgestellte und in Umlauf gesetzte Theorie von dem allgemeinen kirchlichen Primat des römischen Bischofs konnte sehr leicht — ja die Sache war fast unvermeidlich — die Veranlassung werden zur Entstehung der Vorstellung von einer wirklichen Superiorität der römischen Bischöfe über alle übrigen. Zumal da man in den römischen Bischöfen selbst schon jetzt eine Tendenz voraussetzen muß, ihren allgemeinen kirchlichen Primat zu einem allgemeinen kirchlichen Supremat zu steigern. Diese Tendenz mußte sich damals selbst bei durchaus edelgesinnten Männern auf dem bischöflichen Stuhle Roms finden. Denn es mußte ihnen durch die Erfahrung klar werden, daß die allgemeine kirchliche Communication, deren volle Verwirklichung ja doch allen den Besten in der Kirche überhaupt eine so dringende Herzensangelegenheit war, nur dann erst in der Praxis kräftig und durchgreifend würde ins Leben treten können, wenn der allgemeine kirchliche Communications-Mittelpunkt ein wirkliches bestimmendes Uebergewicht über die gesammte Kirche besäße. Zu diesem völlig untadeligen Motive konnten sich dann bei einzelnen römischen Bischöfen gar leicht auch die unedlen Gelüste der Eitelkeit und der Herrschsucht gesellen, um sie in der bezeichneten, so zu sagen auf dem römischen Stuhle erblich gewordenen, Tendenz noch zu bestärken. Es liegt nun aber auch geschichtlich vor, daß sich schon während unseres Zeitabschnitts in der Seele der römischen Bischöfe die Idee eines ihnen zukommenden allgemeinen kirchlichen **Supremats** festsetzte, und daß sie schon jetzt einzelne Versuche machten, diese Forderung durchzusetzen.

Man muß nämlich sehr bestimmt unterscheiden zwischen **der** Vorstellung von dem allgemeinen kirchlichen Primat des römischen Bischofs, welche in unserm Zeitabschnitt in der Kirche im Allgemeinen galt, und **der** Vorstellung von demselben, welche sich während desselben in der Seele der römischen Bischöfe selbst gestaltet hatte. Diese letzteren faßten dieselbe in mehrfacher Hinsicht auf eine eigenthümliche Weise auf. Schon was das Fundament betrifft, auf welches sie ihre bevorzugte kirchliche Stellung gründen. **Geschichtlich** betrachtet (s. oben) basirte sich dieselbe ursprünglich auf die durchaus eminente **politische** Bedeutung der **Stadt** Rom. Dieß Moment behauptete auch in dem allgemeinen Bewußtsein der katholischen Christenheit noch lange Zeit (namentlich im Orient) ein starkes Gewicht. Um so auf-

fallender ist es, daß die römischen Bischöfe von diesem politischen Moment zu Gunsten ihres allgemeinen kirchlichen Primats schon jetzt ganz und gar keinen Gebrauch machen. Sie scheinen dasselbe gänzlich zu ignoriren oder vielmehr zu desavouiren; es scheint ihnen dasselbe schon jetzt ein Gegenstand des Aergernisses zu sein, wie es ihnen dieß später so sehr war, namentlich zur Zeit des chalcedon. Concils. Dagegen berufen sich die römischen Bischöfe für die Begründung ihrer eigenthümlichen Auctorität immer nur darauf, daß sie die Nachfolger des Petrus, des Apostel-Fürsten, seien*). Ja sie gehen auch nicht einmal auf die von Cyprian aufgestellte dogmatische Begründung ihres allgemeinen kirchlichen Primats ein. Statt dessen eignen sie sich die ursprünglich ebjonitische Vorstellung von dem Primat des Petrus und dessen Vererbung auf den römischen Bischof Clemens an, und gehen mit allen ihren Beweisführungen für die von ihnen in Anspruch genommene höchste Stellung in der Kirche constant auf diesen Punkt zurück, und auf ihn allein. Die erste bestimmte Berufung auf die Successio Petri zur Begründung der höchsten Auctorität des röm. Bischofs, welche sich jetzt noch nachweisen läßt, ist die des Stephanus von Rom (253—257.) in dem Streite über die Ketzertaufe. S. den Brief des Firmilian an den Cyprian unter den Cyprian. Br. Ep. 75, p. 148. Vgl. auch Cyprian, Ep. 71, ad Quintum, p. 127. Es ist aber in der That wahrscheinlich, daß Stephanus keineswegs der erste römische Bischof war, der diesen Weg einschlug. Dieses ihnen ausschließend eigene Verfahren der römischen Bischöfe muß uns nun allerdings vermuthen lassen, daß sie wohl schon jetzt den allgemeinen kirchlichen Primat in einem andern Sinne angestrebt haben dürften als in dem, in welchem die Kirche ihnen denselben so bereitwillig einräumte. Und dieses Andere, welches sie prätendirten, mußte dann wohl etwas Größeres sein. Denn auf die Successio Petri ließ sich ja offenbar viel mehr bauen als auf die politische Bedeutung der Stadt Rom. Auf diese letztere Basis ließ sich ja freilich ein wesentlicher Vorzug des Episkopats selbst nicht bauen, sondern immer nur eine Prärogative in Ansehung der kirchlichen Geschäftsführung, nie eine hierarchische, sondern immer nur eine conventionelle Präeminenz. Ganz anders aber stand es in dieser Beziehung augenscheinlich mit der Successio Petri. Unzweideutige geschichtliche Data weisen nun

*) Vgl. auch Ritschl, Altkath. Kirche, 2. A., S. 515.

aber auch aus, daß die römischen Bischöfe sehr frühzeitig eine wirkliche Superiorität über die übrigen Bischöfe beanspruchten, und das so ernstlich, daß sie denjenigen, welche ihren Verfügungen den Gehorsam verweigerten, sofort die Kirchengemeinschaft entzogen. Victor (192—202) ist der erste, von dem wir wissen, daß er sich eine solche gebietende Superiorität anmaßte, unter den Streitigkeiten wegen der Osterfeier, — freilich ohne den gewünschten Erfolg. Um 296 forderte er die kleinasiatischen Bischöfe auf, sich der abendld. Weise der Osterfeier zu conformiren, und da sie sich dessen weigerten, hob er (nachdem er sich der Beistimmung der Bischöfe in Palästina, im Pontus, in Gallien und von Corinth versichert hatte) die Kirchengemeinschaft mit ihnen auf. (Euseb. V, 23—25.) Das Edictum peremtorium des pontifex Maximus und episcopus episcoporum, dessen Tertullian (de pudicit. c. 1.*) spottend gedenkt, scheint dem Callistus (Zephyrinus?) zuzugehören, den wir also auf einer ähnlichen Anmaßung betreten. Keiner unter den römischen Bischöfen unseres Zeitraums scheint aber die Rolle eines hochfahrenden Ober- und Vorgesetzten aller übrigen Bischöfe so entschieden gespielt zu haben wie Stephanus (253—257) in dem Streit über die Ketzertaufe: so wenig er freilich seinen Willen durchsetzen konnte, namentlich den Nordafrikänern gegenüber, die seinen Prätensionen kein Haarbreit nachgaben.

Was nun die einzelnen Rechte angeht, welche die römischen Bischöfe ausschließend für sich in Anspruch nahmen, so traten sie vor allem mit der Forderung hervor, daß alle Gemeinden sich nach dem Glauben und der Observanz der ihrigen zu richten hätten, weil ja diese die Inhaberin der apostolischen Tradition in ihrer größten Reinheit sei. Hiermit maaßten sie sich allerdings der Sache nach das Entscheidungsrecht in allen die apostolische Tradition betreffenden Fragen an, d. h. das Recht der Entscheidung in allen Glaubens- und Disciplinarfragen; indeß sie maaßten sich doch der Form nach keineswegs ein solches Recht an, — m. a. W.: nicht sich persönlich sprachen sie ein derartiges Recht zu, sondern der Ueberlieferung ihrer Kirche, deren einzige authentische Ausleger sie aber freilich waren. Ihre Prätension lautete nicht dahin, daß ihnen das Recht zukomme, allgemeine Bestimmungen in Ansehung des Glaubens und der kirchlichen Verfassung zu treffen, sondern nur das

*) Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremtorium. Pontifex scilicet Maximus, episcopus episcoporum dicit: Ego et moechiae et fornicationis funes dimitto. O edictum, cui adscribi non poterit bonum factum!

Recht, autorisirte Wächter über die Erhaltung der reinen apostolischen Lehre und Verfassung in allen katholischen Gemeinden zu sein, — ja sie betrachteten sich geradezu als verpflichtet zu einer solchen die Reinheit der Lehre und der Verfassung bewachenden Aufsicht über die gesammte Kirche. Dieß war es, was Victor, was Zephyrinus in dem Streit wegen der Verhüllung der Jungfrauen beim Gottesdienst (s. Tertull. de vel. virg. c. 2.), was Stephanus in Anspruch nahmen, und zwar offen und mit unverholenem Ernst. Bei dieser Stellung, welche die röm. Bischöfe sich gaben, istes denn freilich sehr erklärlich, warum sie schon jetzt so sorgfältig darauf bedacht waren, in ihren Grundsätzen und ihrer Handlungsweise in Betreff der kirchlichen Dinge nur ja nicht mit ihren Vorgängern in Widerspruch zu gerathen. Natürlich! denn ließ sich nachweisen, daß in der römischen Gemeinde die Tradition sich nicht gleich geblieben sei von Anfang an, so fiel der Grund hinweg, auf welchen sie ihre Ansprüche bauten. Indeß die römischen Bischöfe thaten schon jetzt auch noch einen weiteren Schritt, und machten auch noch auf ein zweites ihnen ausschließend gebührendes Recht Anspruch, — nur noch nicht offen und dreist, sondern nur erst auf allerlei Umwegen, — auf das Recht eines oberrichterlichen Ansehns über alle übrigen Bischöfe, — m. a. W.: sie versuchten es, sich in allen Angelegenheiten der Bischöfe als eine höhere und letzte Instanz geltend zu machen, an welche von den ordentlichen Gerichten über die Bischöfe, den Provinzialsynoden, die Appellation offen stehe: eine Prätension, zu der ihnen in ihrer Lage in der That die Versuchung sehr nahe gelegt war. Solche Personen, welche vor dem ordentlichen Gericht unterlegen waren, versuchten es gern mit einer Appellation an den römischen Bischof, in der Hoffnung, diesen schon dadurch sich günstig zu stimmen, daß sie ihn als eine höhere kirchengerichtliche Instanz behandelten. So machte es 251 der karthag. Afterbischof Fortunatus sammt seinen Genossen Novatus und Felicissiums. Doch wies Cornelius, wie wohl erst nach einigem Schwanken, bei Cyprians energischer Protestation gegen eine solche Usurpation, das Ansuchen des Fortunatus um eine Revision seines Handels ab. Einer ähnlichen Versuchung wußte dagegen Stephanus nicht zu widerstehen, dessen hierarchischer Charakter ja überhaupt so bestimmt hervortritt. Wir wissen noch bestimmt von zwei solchen Fällen, wo er zu oberrichterlicher Entscheidung in den Angelegenheiten auswärtiger Bischöfe, die vor ein ganz anderes Forum gehörten, aufgefordert wurde, und bereitwillig darauf einging. Der

erste Fall kam in dem schon erwähnten Handel des novatianisch gesinnten Bischofs Marcianus v. Arles und seinen südgallischen Collegen vor. Wir haben bereits erwähnt, daß die südgallischen Bischöfe, sich selbst es nicht zutrauend, die Remotion des Marcianus durchzusetzen, den Beistand der katholischen Kirche für diesen Zweck aufriefen, und sich zu diesem Behuf an den Bischof Stephanus von Rom wendeten, als an das allgemeine Organ der Einheit und Verbindung der kathol. Kirche. Allein Marcian verstand sich gar wohl auf seinen Vortheil. Er wendete sich gleichfalls an den Stephanus; aber nicht etwa um durch ihn seine Sache vor die kath. Kirche selbst zu bringen; er beredete ihn vielmehr, selbst aus eigener Machtvollkommenheit in derselben den Richterspruch zu thun — und er wußte ihn wirklich dahin zu bestimmen, daß er das Anbringen der südgallischen Bischöfe wider ihn völlig ignorirte, und ihn als rechtmäßigen Bischof von Arles anerkannte. Der andere Fall findet sich in dem Handel der beiden spanischen Bischöfe Basilides von Leon und Astorga (ad Legionem et Asturica) und Martialis von Merida (Emerita), um 256, dessen Kenntniß wir dem Cyprian (Ep. 68 ad clerum et plebes in Hispania consistentes, p, 117—121,) verdanken. Jene beiden Bischöfe hatten sich schwere Vergehungen der Idolatrie und anderer Art zu Schulden kommen lassen. Dieserhalb wurde zuerst Martialis von seinen spanischen Collegen zur Rechenschaft gezogen u. seines Amts entsetzt. An seiner Stelle wurde ein gewisser Felix zum Bischof von Merida bestellt. Basilides dagegen schlug gutwillig in sich, seine Verschuldung anerkennend, und legte sein bischöfliches Amt aus eigenem Entschluß nieder, indem er zugleich erklärte, er wolle sich glücklich schätzen, wenn er nur nach geleisteter Buße als bloßer Laie wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könne. Statt seiner wurde hierauf ein gewisser Sabinus zum Bischof von Leon und Astorga ernannt. Allein die guten Vorsätze des Basilides hielten nicht lange Stand. Er sowohl als sein Schicksalsgefährte Martialis fingen bald an, auf Mittel und Wege zu denken, um wieder in ihre Aemter zu gelangen. Sie wählten dazu den Weg, der offenbar der am besten berechnete war. Sie beschlossen, es durch den Einfluß des römischen Bischofs, des Stephanus, zu erreichen. Zu diesem Ende reisten sie nach Rom, legten ihre Angelegenheit dem Stephanus vor, und wußten diesen dahin zu bestimmen, daß er sie als rechtmäßige Bischöfe anerkannte. Und nun kehrten sie nach Spanien zurück, begaben sich in ihre ehemaligen Bisthümer und er-

griffen von diesen wieder Besitz unter Berufung auf die Auctorität des römischen Bischofs: wovon natürlich in jenen beiden Gemeinden eine große Verwirrung die Folge war.

Solche Prätensionen der römischen Bischöfe erkannte indeß die übrige katholische Kirche jetzt noch nicht an, sondern wies sie standhaft zurück, wo sie sich nur geltend machen wollten. Wie wenig sie gewillt war, sich die Forderung gefallen zu lassen, daß alle übrigen Gemeinden sich nach der Tradition und der Observanz der römischen zu richten hätten, mußte schon Victor erfahren. Ein allgemeiner Ausdruck der Entrüstung über seine Arroganz war die Antwort seiner Collegen, selbst derjenigen, die in Ansehn der streitigen Frage selbst auf seiner Seite standen. Und nicht minder empfindlich bekam Stephanus unter den Streitigkeiten über die Ketzertaufe es zu fühlen, daß die katholische Kirche nichts wissen wolle von jenem Grundsatz, den er geltend zu machen unternahm. Die meisten Gemeinden des Orients und alle nordafrikanischen ließen sich durch seine ungestümen Forderungen nicht im allergeringsten irre machen, und zwei der angesehensten und einflußreichsten Bischöfe der damaligen Zeit, Cyprian von Karthago und Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, erhoben ihre Stimme aufs lauteste, um gegen die Forderung des Stephanus und den Grundsatz, auf den er sie stützte, feierlich Protest einzulegen, wobei in ihren Aeußerungen über den Stephanus nichts von Ehrerbietung gegen einen Obern zu spüren ist. Ebenso erging es den röm. Bischöfen denn auch mit ihrer Prätension auf ein ihnen über alle übrigen Bischöfe gebührendes oberrichterliches Ansehn. Dem Stephanus ging seine Anmaßung weder in der Sache des Marcianus von Arles noch in der der beiden spanischen Bischöfe Martialis und Basilides durch. Denn was den Marcianus betrifft, so ließen sich die südgallischen Bischöfe nicht einschüchtern durch die versteckte Begünstigung, die Stephanus demselben dadurch gewährte, daß er ihnen auf die gegen denselben geführte Beschwerde gar nicht antwortete. Sie klagten vielmehr darüber bei dem Cyprian, und dieser schrieb ohne Weiteres an den Stephanus (Ep. 67, p. 115 sqq.), rückte es ihm unverblümt vor, daß er sich durch eitlen Ehrgeiz habe verleiten lassen, wider alles Recht den Marcian in Schutz zu nehmen, führte es ihm zu Gemüthe, daß in dem ihm vorgelegten Handel die Entscheidung nicht ihm für seine Person zukomme, sondern die Sache des gesammten bischöflichen Collegiums sei, und gab ihm die Maßregeln an die Hand, die er nach den in der katholischen Kirche allgemein anerkann-

ten Grundsätzen zu ergreifen habe. Diese Zurechtweisung scheint denn auch bei dem Stephanus angeschlagen zu haben. Und ein ähnliches Ende nahm auch die Sache des Martialis und des Basilides. Die übrigen spanischen Bischöfe kümmerten sich nichts um die Anerkennung ihrer von Rechtswegen entsetzten Collegen durch den Stephanus; sie waren vielmehr entrüstet über die Anmaßung ihres römischen Collegen. Um aber der Unordnung zu steuern, welche in Folge derselben in den beiden Gemeinden von Leon und Astorga und von Merida ausgebrochen waren, wendeten sie sich an die nordafrikanische Kirche mit der Bitte um Rath in einer so delicaten Angelegenheit. Diese kam nun auf einer im Jahre 254 zu Karthago versammelten Synode von 28 nordafrikanischen Bischöfen unter Cyprians Vorsitz zur Verhandlung. Der Beschluß der Synode ging dahin, daß die Entsetzung der beiden Bischöfe unbedingt aufrecht zu erhalten sei. Das, von Cyprian abgefaßte Synodalschreiben, worin sie den spanischen Bischöfen diesen Beschluß notifizirt, (unter Cyprian Br. Ep. 68, p. 117 sqq.) enthält mehrere Seitenblicke auf den Stephanus, die eben nicht schmeichelhaft für ihn sind. Was weiter aus der Sache geworden ist, erfahren wir nicht; es ist aber nicht daran zu zweifeln, daß Stephanus jetzt dieselbe wird ruhig ihren Gang haben gehen lassen, ohne sich ferner in sie einzumischen.

Anm. Gradezu lächerlich ist es, wenn ältere kath. Theologen auf Grund des Eusebius, K. G. VII, 30 Berichteten behauptet haben, sogar der heidnische Kaiser Aurelianus (seit 268) habe die allgemeine oberrichterliche Gewalt des römischen Bischofs anerkannt. Vgl. Bower's Gesch. der Röm. Päpste, übers. von Rambach, I, S. 124.

Wenn sich im vorigen Zeitabschnitt nur erst ungeregelte Anfänge des Synodalwesens*) nachweisen ließen, so erhält dieß in dem gegenwärtigen eine geregelte Gestalt. Seit dem Anfange desselben beginnt eine lange Reihe von wohlbeglaubtigten Kirchenversammlungen. Sogleich an der Schwelle desselben, etwa um d. J. 196, wurden nach Euseb. K. G. V, 23. 24., aus Veranlassung des Osterstreits mehrfache Synoden gehalten, von dem Eusebius l. c. 5 namentlich erwähnt: eine palästinensische (wahrscheinlich zu Cäsarea), eine römische, eine pontische, eine gallische und

[*Dieser Abschnitt ist eine Umarbeitung von Vorles. über die Gesch. der christl. K. als solcher A, I, 8ff. Die ältere Redaction hier abzudrucken, liegt keine Veranlassung vor.]

eine osröenische. Unter ihnen finden wir nun auch die ersten abendländischen Synoden, von denen wir Kenntniß haben, zugleich aber auch einen Anhaltspunkt für eine Vermuthung über den Weg, auf welchem das Synodalinstitut aus dem Orient in den Occident hinübergekommen sein mag. Die eine jener beiden Synoden ist nämlich mit gleichem Recht eine morgenländische zu nennen wie eine abendländische, die gallische. Denn die südgallische Kirche hatte ja zu ihrem Stamm eine griechische Colonie, die um das J. 150 unter dem Photinus aus Kleinasien nach Gallien hinübergewandert war. Eben sie brachte wahrscheinlich das Institut der Synoden aus dem Orient in den Occident mit herüber.

Seine eigentliche Festigkeit erhielt das Synodalinstitut erst durch die Einführung regelmäßiger Provinzialsynoden, ganz gemäß seinem ursprünglichen genetischen Zusammenhange mit der Metropolitanverfassung. Auch dieser Schritt geschah im Orient, allem Anschein nach eben am Schluß des 2. Jahrhunderts. Das älteste Zeugniß von dem Dasein solcher regelmäßigen Provinzialsynoden findet sich in der um den Anfang des 3. Jahrhunderts geschriebenen Schrift Tertullians de jejuniis adversus Psychicos, c. 13, p. 711. Rigalt., mit welcher Stelle man zu ihrem vollen Verständniß zwei andere Stellen verbinden muß: Firmilian von Cäsarea s. in seinem Briefe an den Cyprian, unter den cyprian. Briefen Ep. 75, p. 143. Ed. Bal., u. Can. Ap. 30 (al. 38.). Wenn Tertullian von dem Dasein solcher Synoden per Graecias spricht, so ist Griechenland hier offenbar in weiterem Sinne des Worts zu verstehen, nicht bloß von dem eigentlichen Hellas, sondern überhaupt von dem griechisch redenden Theile des römischen Reichs im Unterschiede von dem lateinisch redenden. Daß von Provinzialsynoden die Rede ist, geht schon aus Tertullians certis in locis hervor. Die Regelmäßigkeit dieser Synoden ist zwar bei Tertullian nicht ausdrücklich angegeben (wofern nicht etwa in dem ista solemnia), sie liegt aber nothwendig implicite in seiner ganzen Argumentation. Denn Tertullian will durch die Berufung auf jene Provinzial-Synoden die Montanisten rechtfertigen, daß sie für gewisse regelmäßig wiederkehrende Tage ein allgemeines Fasten vorgeschrieben. Waren nun jene Synoden nicht nach einer bestimmten Regel wiederkehrende, so fehlt seiner Berufung augenscheinlich alle und jede Beweiskraft. Bei dem Firmilian aber heißt es ausdrücklich per singulos annos (welches noch bedeutend verstärkt wird durch das dabei stehende necessario fit,) und in

der Stelle des Ap. Can. δεύτερον τοῦ ἔτους. Daß aber diese regelmäßigen Provinzialsynoden auch im Orient erst gegen das Ende des 2. Jahrh. in den Gang kamen, daß läßt sich wohl mit Sicherheit aus der Bemerkung Tertullians abnehmen: Quibus tunc praesens patrocinatus est sermo. Dieses patrocinari setzt doch unverkennbar ein noch angefochtenes, weil noch junges Institut voraus. Im Occident finden wir aber solche regelmäßige Provinzialsynoden jetzt noch nicht. Natürlich genug; sie setzten ja das Vorhandensein eines Systems von Metropolitanverbindungen der ersten Potenz voraus.*) Selbst unter den seit dem Anfang des 3. Jahrh. überaus zahlreichen Synoden der nordafrikanischen Kirche, in der das Synodalwesen besonders kräftig ins Leben trat, finden wir von regelmäßigen Provinzialsynoden noch keine bestimmte Spur. Eine besondere Wichtigkeit erhielten diese Provinzialsynoden noch dadurch, daß in ihnen die Kleriker einen Gerichtshof zweiter Instanz erhielten, an den sie von dem Urtheil ihres Bischofs appelliren konnten.

Im Orient that während des 3. Jahrh. die Entwicklung des Synodalwesens noch einen neuen, sehr wesentlichen Schritt vorwärts. Neben den Synoden Einer und derselben kirchlichen Provinz bildeten sich nämlich jetzt hier auch Synoden mehrerer Provinzen, nämlich auch solcher, die nicht zu Einem und demselben Metropolitanbezirke der zweiten Potenz gehörten. Die erste Spur einer solchen Erweiterung des Umfangs der synodal zusammentretenden kirchlichen Bezirke findet sich schon auf dem unter den Osterstreitigkeiten gehaltenen palästinensischen Concil, dem nach der Angabe des Eusebius, V, 25, auch zwei phönizische Bischöfe mitangehörten, Casius von Tyrus und Clarus von Ptolemais, die doch gewiß in keiner Metropolitanverbindung mit Palästina standen. Eine solche erweiterte Synode ist ferner unverkennbar die zu Iconium (in Phönizien) etwa um 235, von welcher Firmilian von Cäsarea, bei Cyprian Ep. 75, p. 145, spricht, — so wie die drei (etwa in den Jahren 264, 265, 269) gegen den Paul von Samosata gehaltenen Synoden s. Eusebius VII, 27. 28. 30. Diese viel umfassenden Synoden mögen nun allerdings noch sehr wenig einen in bestimmte geographische Gränzen abgeschlos-

*) Ueber den angeblichen Ursprung der Synoden aus der Nachahmung der regelmäßigen politischen σύνοδοι der conföderirten Hellenen, namentlich der Versammlungen des Amphiktyonen-Collegiums. [*Diese Bemerkung, die sich so wörtlich im Rothe'schen Manuscript findet, scheint anzudeuten, daß Rothe diese Frage nur mündlich im Colleg behandelt hat.]

senen Charakter gehabt haben und noch sehr regellos gewesen sein, — sie waren aber doch schon ein richtiger Fortschritt als Annäherungen an eine Repräsentation der gesammten Kirche auf ökumenischen Concilien. Zu solchen kam es jetzt durchaus noch nicht, und konnte es auch, wegen der äußeren Lage der Kirche, noch nicht kommen.

Die eigentlichen handelnden Personen waren auf den Synoden von vornherein, der Natur ihrer amtlichen Stellung gemäß, die Bischöfe. Außer ihnen waren aber jetzt -- wofür die zahlreichsten Data vorliegen — häufig, oder vielmehr gewöhnlich auch Presbyteren, Diakonen und selbst Laien, die letzteren oft in großen Massen, mit anwesend bei diesen Versammlungen.

Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche als solcher.

Allein nun fragt es sich erst noch, was ihre Gegenwart auf den Synoden zu bedeuten hatte, ob sie wirklich Sitz und Stimme auf denselben im vollen Sinne des Worts hatten, oder, ob sie als bloße Zuschauer und Zuhörer anwesend waren. Und hier hat man denn im Allgemeinen gewiß das Erstere zu verneinen und das Letztere zu bejahen, — wenn gleich beides in Beziehung auf die verschiedenen genannten kirchlichen Ordnungen nicht in gleichem Sinne. Wir sagen im Allgemeinen. Denn in einzelnen besondern Fällen ließ man freilich die übrigen Kleriker und auch die Laien, und unter ihnen ganz besonders die Confessoren, einen bedeutenden Antheil an den Synodalverhandlungen nehmen. So auf den beiden Synoden v. J. 251, der Kathagischen und der Römischen. Die auf sie bezüglichen unter den oben mitgetheilten Stellen reden nicht blos von einer Anwesenheit der übrigen Kleriker und Laien; sondern wirklich von einem sich entschließen „secundum sententiam" derselben (Cyprian, Ep. 11. p. 22), von einem „consulere" derselben (Cyprian, Ep. 26. p. 36), von einer „collatio consiliorum" mit ihnen (Cyprian, Ep. 31. p. 43). Allein hier war auch der Fall ein ganz besondrer. Hier hatte man sich über die inneren Angelegenheiten der Gemeinde zu berathen, in deren Mitte man zusammengekommen war; und es ließ sich durchaus auf keinem andern Wege die Einigkeit in derselben wiederherstellen, als wenn man ihre einzelnen Glieder so viel als möglich anhörte, und sich mit ihnen gütlich zu verständigen suchte. Und doch sehen wir sogar bei diesen Synoden die Bischöfe das eigentliche Stimmrecht, d. h. das votum decisivum sich vorbehalten, denn Cyprian, Ep. 55, ad Corn. p. 87, indem er von der Karthaginischen Synode v. J. 251 spricht, unterscheidet gar sehr wohl die Bischöfe als diejenigen, „qui de illis judicaverunt", von den Presbyteren und Diakonen, von denen er nichts der Art prädicirt. Ebenso läßt sich auf die in unserm Zeitraum ordnungsmäßig bestehende Observanz ganz und gar kein Schluß daraus ziehen, daß auf den beiden Arabischen Synoden Origenes, und auf der letzten Antiochenischen Synode gegen den Paul von Samosata Malchion — beide Presbyteren — eine so bedeutende Figur spielten. Denn sie thaten dieß nicht als Presbyter, sondern als ausgezeichnete gelehrte Theologen und Disputatoren. Der erstere war ausdrücklich wegen dieser seiner persönlichen Eigenschaften von den Arabischen Bischöfen von fern herberufen worden. Beide Männer hätten bei dieser Gelegenheit ganz füglich völlig die nämliche Rolle spielen können,

wenn sie auch bloße Laien gewesen wären. Aus dem Eingange des Synodalschreibens des dritten Antiochenischen Concils gegen den Paul von Samosata läßt sich vollends erst gar nicht folgern, daß alle die darin benannten Personen wirklich auf der Synode mitgestimmt; denn wer wird wohl glauben, daß ganze Gemeinden dabei mit votirt? Und doch werden ausdrücklich „αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ“ mit darunter aufgeführt. Es verhält sich hier vielmehr ganz ähnlich, wie mit den beiden oben gedachten Synoden v. J. 251. Man hatte das Interesse, der gegen den Paulus gefällten Sentenz einen möglichst großen Nachdruck und eine möglichst große Auctorität zu geben; deshalb zog man auf die Synode selbst so viel Personen als möglich herbei, damit sie nur ein recht feierliches Ansehn gewinne, und nannte im Synodalschreiben alles, was sich nur nennen ließ, und insonderheit deshalb den übrigen Klerus und die Gemeinden ausdrücklich mit, weil hierdurch die Absetzung des Paulus als mit allgemeiner Zustimmung erfolgt erschien. Dabei wirkte denn auch wohl noch ein besondrer Umstand mit, dem Eingange des Synodalschreibens eine etwas ungewöhnliche und überladene Gestalt zu geben, — der Umstand, daß diese Synode keinen eigentlichen Präsidenten*) gehabt zu haben scheint, der sonst das Synodalschreiben kurzweg in seinem Namen auszustellen pflegte. Wie wenig überhaupt aus der Anwesenheit der Presbyter, der Diakonen und des Volks auf den Synoden auf ihre wirkliche Theilnahme an den Verhandlungen, auf ihr wirkliches Mitstimmen zu schließen ist, das geht recht deutlich hervor aus den Acten der zweiten der im J. 256 zu Karthago wegen der Ketzertaufe gehaltenen Synoden, in Cyprian Opp. ed. Baluz. p. 329 sqq. Wiewohl im Eingange dieser Acten ganz ausdrücklich bemerkt ist: „cum presbyteris et diaconis, praesente etiam plebis maxima parte“: so geschieht doch im Verlauf des Protocolls nirgends auch nur mit einer Silbe eines andern Erwähnung als der Bischöfe. Unter den folgenden Votis findet sich kein einziges Votum etwa auch nur eines Presbyters.

Gleichwohl nahmen die Presbyter allerdings eine andre Stellung auf den Synoden ein, als die Diakonen und die Laien. Es zeigt sich dieß schon im Aeußerlichen. Die Presbyter saßen mit den Bischöfen, die Diakonen und das Volk standen. Das Sitzen der Presbyteren auf der Nordafrikanischen Synode wird durch die (von dem Karthag. Concil v. J. 249 handelnde) Stelle Cyprian's, Ep. 66, ad clerum et plebem Furnis const., p. 114 außer Zweifel gesetzt: „et compresbyteri nostri, qui nobis assidant.“ Die Spanische Kirche angehend, geht beides, das Sitzen der Presbyteren sowohl als das Stehen der Diakonen und der Laien, aus der oben mitgetheilten Stelle des Prooem. der Synode von Elvira hervor. Schon diese äußere Ordnung weist darauf hin, daß die Presbyter förmlich ordnungsmäßig und nicht bloß zufälligerweise auf den Synoden anwesend waren. Es ist aber auch nicht schwer zu errathen, wie sie dazu kamen, und welches der Zweck und die Bedeutung ihrer Anwesenheit auf den Synoden war. Unbedenklich rührt diese Ordnung noch aus der früheren Zeit unsrer

*) Firmilian von Cäsarea in Kappadocien war wahrscheinlich dazu bestimmt gewesen. Er starb aber unter Weges. Nun war unter den versammelten Bischöfen kein höherer Metropolit, der auf einer großentheils aus Metropoliten bestehenden Synode hätte schicklicherweise präsidiren können.

Periode her; denn sie ergibt sich ganz natürlich aus der anfänglichen Gestalt des Verhältnisses der Bischöfe zu den übrigen klerikalischen Ordnungen, insbesondere zu den Presbytern (s. unten). In dieser ersten Zeit bildeten das Presbytercollegium den permanenten Senat der Bischöfe, mit welchem sie in der innigsten Einigkeit und Gemeinschaft alles beschlossen und ausführten, was sie als Bischöfe thaten (So erscheint das Verhältniß z. E. in den Ignatianischen Briefen.). So lange dieses Verhältniß bestand, war es sehr natürlich, daß Bischöfe auch auf den Synoden — und grade auf ihnen am wenigsten, wo für ihre Gemeinden so wichtige Beschlüsse gefaßt werden sollten, — nicht konnten allein und ohne Zuziehung ihres Presbyteriums handeln wollen. Sie nahmen deshalb wenigstens einzelne ihrer Presbyter, die sie für besonders tüchtig hielten, (denn alle mitzunehmen, das verbot sich ganz von selbst,) auf die Synoden mit, um sie auch dort zu Rathe zu ziehen, und durch sie, als deren Organ, die Ansicht des übrigen Klerus und der Gemeinde in Ansehung der Gegenstände vernehmen zu können, welche bei den Synodalverhandlungen in Berathung gezogen wurden. So setzte sich die Sitte fest, daß die Bischöfe gewöhnlich zu den Synoden einen oder den andern ihrer Presbyter mitnahmen, und zwar gewiß die ausgezeichnetsten darunter. Das Verhältniß der Bischöfe zu den Presbytern änderte sich freilich nicht gar lange nachher sehr bedeutend, und zwar auf eine solche Weise, daß der Grund, welche jene Sitte in's Leben gerufen hatte, völlig wegfiel. Nichts desto weniger bestand die Sitte selbst dennoch fort. Sie fing nämlich jetzt an, sich von einer andern Seite desto bestimmter zu empfehlen. Die Bischöfe konnten ja auch jetzt noch solche assistirende Presbyter gar wohl, brauchen, ja sie hatten sie grade jetzt oft sehr nöthig, als Aushelfer bei ihrer eignen theologischen Unwissenheit und Ungeschicklichkeit, die jetzt eben gar nicht etwas Seltnes war. Ueberdieß mußte es dem jetzt immer mehr hervorbrechenden Stolze der Bischöfe gar wohl gefallen, mit einem Gefolge von Presbytern auf der Synode zu erscheinen. Genug, die gedachte Sitte bestand während unsers ganzen Zeitraums ungestört fort, wie wir deutlich aus dem Schreiben des Kaisers Constantin an den Bischof Chressus von Syracus sehen, durch welches er diesen auf das im J. 314 zu Arles zu haltende Concilium beruft, bei Eusebius, K. G. X, 5: „συζεύξας σεαυτῷ καὶ δύο γέ τινας τῶν ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου, οὓς ἂν σὺ αὐτὸς ἐπιλέξασθαι κρίνῃς, ἀλλὰ μὴν καὶ τρεῖς παῖδας, τοὺς δυνησομένους ὑμῖν κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπερετήσασθαι, παραλαβών" κ. τ. λ. So konnte denn freilich leicht eine bedeutende Anzahl von Presbytern auf den Synoden zusammenkommen, so konnte es gar leicht geschehen, daß auf einer Synode mehr Presbyter und Diakonen anwesend waren als Bischöfe, wie dieß z. B. auf dem Römischen Concil v. J. 251 der Fall war,*) nach Eusebius, K. G. VI, 43. So hatten denn die Presbyter allerdings ihre bestimmte und wesentliche Stelle auf den Synoden. Sie bildeten im eigentlichen Sinne des Worts die Assessoren der Bischöfe, welche sie überall, wo sie Rath zu

---

*) In diesem besonderen Falle liegt freilich auch noch ein andrer Erklärungsgrund des gedachten Umstandes sehr nahe. Die Römische Gemeinde hatte ja allein eben zur Zeit des Cornelius 46 Presbyter, die ja doch gewiß alle der Synode beiwohnten! (S. Eusebius, K. G. VI, 43.) Bischöfe waren ja nur 60 auf derselben.

bedürfen glaubten, um ihre Meinung befragten. Sie hatten wirklich Sitz auf den Synoden; aber eine wirkliche Stimme hatten sie auf denselben nicht, wenn sie gleich allerdings mitreden durften. Sie hatten nämlich zwar ein votum deliberativum; allein nur ein bedingtes; und ein votum decisivum hatten sie ganz und gar nicht. Sie deliberirten mit, in soweit die Bischöfe sie dazu aufforderten; aber bei der Decision der verhandelten Frage hatten sie schlechterdings nichts mehr mitzureden.

Von den Diakonen aber läßt sich auch nicht ein Mal dieses behaupten; wenigstens in Beziehung auf die spätere Zeit unsrer Periode gewiß nicht. In der früheren Zeit derselben, als noch das ursprüngliche Verhältniß der Bischöfe zu den ihnen untergeordneten Klerikern stattfand, mögen die Bischöfe vielleicht auch den einen oder den andern ihrer Diakonen, um ihn als Rathgeber bei den Verhandlungen zuzuziehen, mit auf die Synoden genommen haben, — wiewohl geschichtlich davon auch aus der früheren Zeit wir kein einziges Datum besitzen; — späterhin geschah dieß gewiß nicht mehr, solche ganz besondre Fälle etwa ausgenommen, wo ein Bischof vielleicht einen seiner Diakonen deshalb als Rathgeber und Beistand mitnahm, weil er sich durch seine theologische Tüchtigkeit auszeichnete. (Wie z. B. der Bischof Alexander von Alexandrien den Diakonus Athanasius aus diesem Grunde mit nach Nicäa nahm.) Indessen wenigstens Einen Dienst leistet uns die Stelle des Eusebius (K. G. VII, 28). Sie verbürgt uns nämlich, daß die Bischöfe ganz gewöhnlicherweise auch von fernher Diakonen mit auf die Synoden nahmen. Denn sonst möchte man geneigt sein, wenn von der Anwesenheit von Diakonen auf den Synoden die Rede ist, darunter blos die Diakonen der Gemeinde zu verstehen, in welcher die Synode gehalten wurde. Wenn indessen auch fremde Bischöfe Diakonen mit auf die Synoden nahmen, so geschah dieß wohl hauptsächlich nur zum Behuf von allerlei Dienstleistungen, deren sie auf der Reise und auf der Synode selbst benöthigt zu sein glaubten, und besonders auch zur Vermehrung ihres geistlichen Staats. Auf eine solche durchaus untergeordnete dienende Bestimmung weist ja auch ihre stehende Stellung hin.

Es fragt sich nun noch, welche Stellung die Laien auf den Synoden eingenommen haben. Die Anwesenheit war ihnen allerdings, wie wir schon sahen, auf denselben im Allgemeinen gestattet. Allein sie waren (die oben schon angegebenen besondern Fälle ausgenommen,) unbedenklich blos als Zuschauer und Zuhörer zugegen; denn den Charakter der Oeffentlichkeit behaupten die Synoden gewiß — wenn nicht etwa grade Rücksichten auf äußere Verhältnisse, wie z. B. in Zeiten der Verfolgung, das Gegentheil geboten. Natürlich aber werden eben nur von den Laien der Gemeinde, in deren Mitte die Synode gehalten wurde, mehrere oder wenigere zugegen gewesen sein. Und ihre Anwesenheit machte sich ja auf das ungesuchteste, zumal die Synoden gewöhnlich scheinen in den gottesdienstlichen Lokalen gehalten worden zu sein. Davon, daß die Laien wirklich an den Berathungen auf den Synoden Theil genommen, wirklich auf den Synoden mitgeredet hätten, läßt sich in unserm Zeitraum — die schon oben zugestandenen außerordentlichen Fälle ausgenommen, — kein einziges Beispiel beibringen. Denn das einzige Datum, auf welches sich Walch (a. a. O. S. 121 vgl. S. 111) berufen kann, gehört offenbar gar nicht hierher. Es ist dies nämlich die im J. 256 in der Provinz Arsinoe in Egypten zwischen dem Bischof Dionysius von Alexandrien und den dortigen Chiliasten, an deren Spitze Korakion stand, mit so glück-

lichem Erfolg gepflogene Verhandlung, von welcher Dionysius Alex. selbst, bei Eusebius, K. G. VII, 24 schreibt: „συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς Κώμαις ἀδελφῶν, παρόντων καὶ τῶν βουλομένων ἀδελφῶν, δημοσίᾳ τὴν ἐξέτασιν ποιήσασθαι τοῦ λόγου προετρεψάμην." Denn bei dieser Zusammenkunft mögen freilich auch die Laien wirklich mitgeredet haben. Allein diese Zusammenkunft war ja auch, wie Ziegler S. 170 f. ganz richtig bemerkt, gar keine Synode, sondern ein Religionsgespräch.

So viel über die Zusammensetzung der Synoden. Die noch übrigen der die Einrichtung derselben betreffenden Punkte erledigen sich weit leichter.

Zusammenberufen wurden die Synoden von dem Metropoliten, sei es nun dem gewöhnlichen Provinzialmetropoliten oder dem höheren Metropoliten. Den Beleg dazu liefert die schon oben mitgetheilte Stelle des Synodalschreibens der bei Gelegenheit der Osterstreitigkeiten zu Ephesus gehaltenen Synode, bei Eusebius, K. G. V, 24.

Eben der Metropolit war es denn auch, welcher der allgemeinen Ordnung nach auf der Synode den Vorsitz führte Schon auf den frühesten uns bekannten Synoden fanden wir diese Ordnung (s. oben), und es läßt sich keine Synode unsers Zeitraums angeben, auf der man von dieser Ordnung abgewichen wäre. Höchstens könnte man in dieser Beziehung die Antiochenische Synode v. J. 269 anführen wollen. Allein diese beweist grade sehr bestimmt unsern Satz. Denn sie scheint, — wie wir schon oben bemerkten, — gar keinen eigentlichen Präsidenten gehabt zu haben, — und zwar eben deshalb, weil auf ihr kein höherer Metropolit anwesend war. Auf den beiden vorangehenden Antiochenischen Synoden gegen den Paul von Samosata hingegen scheint Firmilian von Cäsarea präsidirt zu haben, eben als höherer Metropolit. Worin das Geschäft eines solchen Präsidenten auf den Synoden näher bestand, davon können wir uns aus den Acten des zweiten der im Jahr 256 zu Karthago gehaltenen Concile einigermaßen eine Vorstellung machen.*) Hier eröffnet Cyprian die Berathung durch eine kurze Anrede mit Darlegung des zu berathenden Punctes und der zur richtigen Auffassung des status causae controversae dienlichen Dokumente; darauf geben die einzelnen Bischöfe ihre Vota, und endlich beschließt wiederum Cyprian das Ganze mit seinem eigenen Votum. Freilich war der Hergang der Sache auf dieser Synode wohl nur deshalb so einfach, weil die versammelten Bischöfe alle völlig Einer Meinung in Ansehung der zu verhandelnden Frage waren.

Auf der Synode selbst wurde, wenigstens nicht selten, — besonders wohl wenn dogmatische Fragen und vorzüglich eigentlich dogmatische Untersuchungsacte vorgenommen wurden, — ein Protocoll über die Verhandlungen aufgenommen. So geschah dieß auf der Arabischen im J. 243 gegen den Beryllus von Bostra gehaltenen Synode. Das Protocoll dieser Synode existirte noch zu des Eusebius Zeit. S. Eusebius. K. G. VI, 33. So auf der 2. der im J. 356 zu Karthago gehaltenen Synoden, deren Protocoll wir ja selbst noch besitzen (in Cypr. Opp. p. 329 sqq. Baluz.). So auf der 3. Antiochen. Synode gegen den Paul

---

*) Unter anderm sieht man daraus auch, daß auf den nordafrikan. Synoden die Bischöfe nicht grade nach der Ordnung der Anciennität saßen und stimmten. S. zu E. das Votum des Victor ab Octavo, p. 337.

von Samosata vom Jahr 269, nach Eusebius, K. G. VII, 29. So auf der Synode zu Cirta v. J. 305 und auf dem Karthagenischen Concil v. J. 311 (über beide s. oben). Dieses Protocoll wurde von Tachygraphen geführt, wie Euseb. am eben angeführten Ort ausdrücklich sagt, daß solche auf dem Antiochenischen Concil v J. 269 die Disputation des Presbyter Malchion mit dem Paul von Samosata nachgeschrieben.

Wichtiger aber als dieses Synodalprotocoll war das Synodalschreiben. Es bildete sich nämlich schon sehr früh die Sitte, daß die Synoden ihre Beschlüsse, oder wenigstens diejenigen derselben, welche von allgemeinerer Wichtigkeit und von allgemeinerem Interesse waren, auch anderen Gemeinden, in einem weiteren oder engeren Kreise, communicirten. In manchen Fällen war dieß gradezu nothwendig, wenn jene Beschlüsse wirksam werden sollten; überhaupt aber war es der jetzt in der Kirche herrschenden Tendenz auf eine möglichst enge äußere Verbindung und Communication aller einzelnen Gemeinden unter einander vollkommen angemessen. Diese Mittheilung geschah durch das Synodalschreiben. Schon von den unter den Osterstreitigkeiten gehaltenen Synoden sehen wir dieß. (Eusebius, K. G. V, 23. 24.) Wie gesagt aber geschah dieß nur in solchen Fällen, wo auf den Synoden eine Frage von allgemeinerem Interesse verhandelt worden war; und nach dem Maße der Allgemeinheit des Interesses und der Wichtigkeit bestimmte sich zugleich das Maß des Umfanges, in welchem eine solche Mittheilung erfolgte; wobei freilich auch noch vieles mit von den besondern näheren oder entfernteren Verhältnissen abhing, in welchen die Gemeinden der verschiedenen einzelnen Gegenden zu einander standen. So fand z. B. zwischen der nordafrikanischen Kirche und der Römischen ein besonders enges Verhältniß statt, und deshalb theilten die nordafrikanischen Synoden ihre Beschlüsse von auswärtigen Gemeinden gewöhnlich nur der Römischen mit. Dagegen scheinen die unter den Osterstreitigkeiten gehaltenen Synoden ihre Beschlüsse allen Gemeinden mitgetheilt zu haben. Wenigstens that dieß die Paläftinensische Synode bestimmt, wie wir aus Eusebius, K. G. V, 25 ersehen: „τῆς δ' ἐπιστολῆς ὑμῶν πειράϑητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασϑαι, ὅπως μὴ ἔνοχοι ὦμεν τοῖς ῥαδίως πλανῶσιν ἑαυτῶν τὰς ψυχάς.“ Von den übrigen damals gehaltenen Synoden erfahren wir in dieser Beziehung nichts bestimmtes; nur das zu Ephesus unter dem Polykrates gehaltene Concil scheint seine Beschlüsse nur dem Römischen Bischof Victor und seiner Gemeinde mitgetheilt zu haben. (Eusebius a. a. O. c. 24.) Die im J. 251 zu Rom unter dem Cornelius gehaltene Synode theilte ihre Beschlüsse wenigstens der Antiochenischen Gemeinde und deren Bischof Fabius mit. (Eusebius, K. G. VI, 43.) Endlich die Antiochenische Synode vom J. 269, die 3. unter den gegen den Paul von Samosata gehaltenen, communicirte ihre Beschlüsse und Verhandlungen wiederum allen katholischen Gemeinden überhaupt. Eusebius bemerkt dieß ausdrücklich, K. G. VII, 30. Und hiermit stimmt auch genau überein der von Euseb. a. a. O. mitgetheilte Eingang des Synodalschreibens dieses Concils.

Die Erlassung des Synodalschreibens war die Sache des Präsidenten der Synode, im Allgemeinen also des Metropoliten. Dabei aber bestand darüber keine bestimmte Regel, ob er dasselbe allein mit Nennung seines eignen Namens erließ, oder ob er darin die auf der Synode mit ihm versammelten Bischöfe namentlich aufführte, oder doch wenigstens die angeseheneren unter denselben. Von allen diesen verschiedenen Verfahrungsweisen finden wir in unserm Zeitraum Beispiele.

Unter den Synodalschreiben der wegen der Osterstreitigkeiten gehaltenen Synoden scheinen nach Eusebius, K. G. V, 23 und 24 die meisten nur den Namen ihrer Präsidenten an der Stirn getragen zu haben. Von dem Schreiben der bei dieser Gelegenheit zu Ephesus unter dem Vorsitz des Polykrates gehaltenen Synode der kleinasiatischen Bischöfe wissen wir dieses aus demselben selbst. (Polykrates bei Eusebius a. a. O. c. 24.) Die in derselben Angelegenheit gehaltene Paläſtinensische Synode jedoch muß in ihrem Synodalschreiben wenigstens mehrere ihrer Mitglieder namentlich genannt gehabt haben, nach Euseb. a. a. O. c. 25. Wiederum war das Synodalschreiben der Römischen Synode v. J. 251 allem Anschein nach in dem Namen des Römischen Bischofs Cornelius allein abgefaßt, nach Eusebius, K. G. VI. c. 43. In Nordafrika scheint es im Allgemeinen Grundsatz gewesen zu sein (was auch bei dem dort herrschenden kirchlichen Freiheitsgeist sehr natürlich war), im Eingange der Synodalschreiben außer dem Präsidenten, dessen Namen überall voransteht, auch die übrigen anwesenden Bischöfe alle namentlich zu nennen. In dem Synodalschreiben des Concils zu Lambese in Numidien (etwa v. J. 240), dessen Cyprian erwähnt, Ep. 55, p. 84, zwar scheint sich nur der Bischof Donatus von Karthago namentlich genannt zu haben, nach Cyprians Ausdruck: „Donati literis“ zu urtheilen. Dagegen nennen sich in dem Synodalschreiben der Karthagin. Synode v. J. 252, Cyprian, Ep. 54, ad Cornel. p. 77 sqq. Cyprian und 41 andre nordafrikanische Bischöfe namentlich. Ebenso trägt das Synodalschreiben der Karthagin. Synode vom J. 254, bei Cyprian, Ep. 68, ad clerum et plebes in Hispania consistentes, p. 117 sq. die Namen Cyprians und 36 andrer Bischöfe an der Stirn; und das Synodalschreiben des Karthagin. Concils v. J. 255, bei Cyprian, Ep. 70, ad Januar. et ceteros episcopos Numid. p. 124 sqq., abermals die Namen Cyprians und 30 andrer Bischöfe. Dieses letztgenannte Synodalschreiben würde man indessen wohl füglicher als einen bloßen Synodalbescheid (als eine bloße Antwort auf eine gelegenheitlich an die Synode gerichtete Frage, welche nicht den Gegenstand, der das Zusammentreten der Synode selbst veranlaßt hatte, betraf,) betrachten; und solche Synodalbescheide pflegten sonst in der nordafrikanischen Kirche blos unter Nennung des Präsidenten ohne namentliche Angabe der übrigen Mitglieder der Synode ausgefertigt zu werden.*) So ist der Synodalbescheid, den die Karthagin. Synode v. J. 249 an die Gemeinde zur Furnae ergehen ließ, bei Cyprian, Ep. 66, p. 114 sq., blos in Cyprians Namen abgefaßt. (Es scheint nicht als wäre dieser Bescheid durch eine vorangängige Anzeige der Gemeinde zu Furnae veranlaßt worden. Sonst würde man Grund haben anzunehmen, daß diese nicht an die Synode, sondern an den Cyprian persönlich gerichtet gewesen sei, und daß dieser eben deshalb in seinem eigenen Namen allein geantwortet habe.) Und eben so der von der Karthaginischen Synode v. J. 252 an den Bischof Fidus erlassene Synodalbescheid, bei Cyprian, Ep. 59, p. 97 sqq., — in dessen Eingange es schlechtweg heißt: „Cyprianus et ceteri collegae, qui in concilio affuerunt, numero LXVI, Fido fratri salutem.“ Die ungewöhnlichste Weise der Abfassung eines Synodalschrei-

---

*) Die Veranlassung dazu, in diesem Falle eine Ausnahme von der sonstigen Observanz zu machen, lag sehr nahe, in dem Umstande, daß die Anfrage von 14 namentlich genannten Numidischen Bischöfe an die Synode ergangen war.

bens aus unsrer Periode zeigt das des 3. Antiochenischen Concils gegen den Paul von Samosata vom J. 269, bei Eusebius, K. G. VII, 30, (s. oben). Hier sind im Eingange zuerst 16 Bischöfe und Presbyter namentlich genannt, und darauf heißt es noch: „καὶ οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ὑμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι καὶ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ.“ Diese abnorme Weise der Abfassung rührt aber, wie wir schon bemerkten, von der eigenthümlichen Zusammensetzung der Versammlung und von dem besondern Umstande her, daß sie eines eigentlich so zu nennenden Präsidenten entbehrte.

Das bindende Ansehen der Synoden reichte natürlich nicht weiter als der auf ihnen vertretene kirchliche Bezirk. Indeß mittelbar erhielten sie doch bald eine noch weitere Geltung. Die Synoden theilten nämlich, wie schon gesagt wurde, ihre Decrete häufig einem weiteren Kreise von Gemeinden mit, auch solchen, die nicht mit in ihrem Bereich lagen Die so mitgetheilten Synodalbeschlüsse wurden aber in den meisten Fällen auch von diesen anderen Gemeinden bereitwillig adoptirt, theils wegen des anfänglichen großen Mangels an positiven Kirchengesetzen und des immer fühlbarer werdenden Bedürfnisses solcher, theils wegen der immer stärker überhandnehmenden Neigung zur kirchlichen Uniformität. Indem nun aber so die verschiedenen kirchlichen Provinzen gegenseitig ihre Synodalkanonen von einander annahmen, gewannen diese letzteren allmälig eine ganz andere Wichtigkeit und Bedeutung als sie ursprünglich hatten. Es bildeten sich aus ihnen heraus die ersten Ansätze zu einer allgemeinen Kirchengesetzgebung, des kanonischen Rechts. Die ersten Versuche der Zusammenstellung eines solchen Codex Canonum fallen wahrscheinlich schon in unsere Zeit; namentlich sind die s. g. Canones Apostolorum vielleicht ein solcher Versuch Natürlich waren alle derartige Versuche jetzt bloße Privatunternehmungen.

So war nun auch die Auctorität dieser Synodalbeschlüsse lediglich eine kirchliche, also eine menschliche, nicht etwa eine göttliche. Allein freilich bei der Art und Weise, wie sich jetzt die Vorstellung von der Kirche und von dem bischöflichen Amte gestaltete, war es unvermeidlich, daß nicht das Ansehen der Concilien immer höher sich hätte heben und bis zu einem mehr oder minder göttlichen hätte steigern sollen. Dazu kam aber noch ein weiteres, vor allem wichtiges Moment, nämlich die Wendung, welche die practische Auffassung des Christenthums grade seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nahm Bei der entschiedenen Richtung, welche damals die einseitig supranaturalistisch gefaßte christliche Frömmigkeit auf die Kirche nahm, entstand

das dringende Bedürfniß einer die kirchliche Sitte genau bestimmenden fortdauernden supranaturalen Gesetzgebung; für eine solche bot sich aber kein andres Organ so natürlich dar wie die Synoden, und es kam nur darauf an, sie als Organ einer fortgehenden gesetzgebenden göttlichen Inspiration zu betrachten. In der Ansicht der Zeitgenossen und namentlich auch der Bischöfe setzte sich diese Vorstellung von den Synoden schon jetzt tief fest. Sie spricht sich sehr naiv aus in dem Votum des Bischofs Lucius ab Ausafa in den Acten des zweiten der beiden karthag. Concile v. J. 256 bei Cyprian, p. 337 Bal, welches er so anhebt: Secundum motum animi mei et Spiritus Sancti, cum sit unus Deus etc. Aber eigentlich kirchliche, offizielle Geltung hatte doch diese Vorstellung jetzt noch nicht. Man pflegte sie zwar allgemein schon in der bekannten Stelle in dem Synodalschreiben der im J. 252 unter Cyprians Vorsitz gehaltenen karthagischen Synode, bei Cyprian, Ep. 54, ad Cornel., p. 79, wo sich die Worte finden: Placuit nobis, Spiritu Sancto suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente etc. zu lesen*): allein in dieser Stelle, wenn man sie nicht auf unmögliche Weise construirt, findet sich in der That kein Wörtlein von durch den heiligen Geist eingegebenen Concilienbeschlüssen. Nichts desto weniger konnte bei dem so eben beschriebenen Stande der Dinge eine Stelle eines Synodalschreibens wie die besprochene, die jedenfalls auf den ersten flüchtigen Anblick mißverständlich aussah, und an Ap. G. 15, 28 (*ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ὑμῖν*) zu erinnern schien, mit dahin wirken, die Vorstellung von einer auf göttliche Inspiration sich gründenden Auctorität der Synoden zu befestigen. Ja es wäre möglich, daß g e s c h i c h t l i c h dieser leicht mißzuverstehende Ausdruck das Mittelglied gebildet hätte, durch das jene Vorstellung sich in die eigentliche öffentliche und offizielle Meinung der Kirche sich einschlich. Denn sogleich im Anfange des folgenden Zeitraums finden wir dieselbe ganz allgemein verbreitet und herrschend.

Die Entwicklung der Kirche empfing in unserm Zeitabschnitt ihre Impulse allerdings ganz vorzugsweise durch den Kampf um ihre äußere Existenz, welche so furchtbar bedroht wurde. Auf ihn mußte sie alle ihre Kräfte in äußerster Spannung richten; auch ihre geistigen

*) So selbst Baur, S. 277.

Kräfte. Davon war die Folge, daß sich die bildende Thätigkeit in ihr jetzt vorzugsweise auf die Arbeit an dem Ausbau ihrer Verfassung richten mußte. Aber doch keineswegs ausschließend. Eben um der heidnischen politischen Macht gegenüber widerstandskräftig zu sein, mußte sie in sich selbst als Kirche tüchtig eingerichtet sein — in allen Beziehungen. Zu einer lebendigen, in sich kräftigen Kirche gehört nun aber ganz vornehmlich auch eine bündige, wohlbefestigte, kirchliche Lehre. Auch für ihre immer vollständigere Gewinnung durfte also auch jetzt, aller äußeren Stürme ungeachtet, die Sorge nicht außer Acht gelassen werden. Zudem, sofern das Heidenthum seinen Kampf gegen das Christenthum theilweise doch auch mit geistigen Waffen führte, konnte die christliche Kirche diesen Kampf auch gar nicht mit vollständigem Erfolge durchfechten ohne ernste Arbeit an dem gedankenmäßigen Verständniß des Christenthums, an der christlichen Lehre und Theologie. Directe Herausforderungen zur Beschäftigung mit theologischen Lehrfragen erhielt die Kirche allerdings während der früheren Zeit unsers Zeitabschnitts nicht viele von außen her; aber aus ihrem eignen Inneren heraus drängte sie ja von Anfang an ein lebhaftes Bedürfniß zu einer solchen Thätigkeit. Die Eine Frage ließ ja natürlich der christlichen Frömmigkeit selbst keine Ruhe: wie soll ich diesen Christus, an den ich als den Erlöser der sündigen Welt glaube und den ich aus eigner Erfahrung als solchen kenne, mir denkend vorstellen? Diese Frage drängte um so stärker, da in der Vorstellung von Christo, wie sie sich beim Hinblick auf seine geschichtliche Erscheinung unmittelbar darbot und wie sie aus der apostolischen Verkündigung unmittelbar war überkommen worden, offen widerstreitende Elemente enthalten zu sein scheinen: auf der einen Seite die Voraussetzung des Monotheismus und gleichwohl auf der andern Seite die wahre und wesentliche Gottheit dieses Christus. Da die Kirche grade unter dem Kampf wider den Polytheismus des Heidenthums die erste Bildung ihrer Lehre in Angriff nahm: so mußte ihr dieser anscheinende Widerstreit um so mächtiger auf die Seele fallen, und sie mußte sich um desto angelegentlicher um die Lösung desselben bemühen.

Aber diese Aufgabe war eine gar schwierige. Die richtige Spur, welche zu ihrer Lösung führt, war allerdings im N. T. gegeben, besonders in den eigenen Erklärungen Jesu selbst über seine Person (zumal bei Johannes) und in manchen christologischen Aeußerungen des Paulus. Aber diese Spur verlor man in der Kirche von Anfang

an aus dem Auge, besonders durch das Mißverständniß der neutestamentlichen Termini: Vater, Sohn Gottes und heil. Geist verleitet. An sie hielt man sich vorzugsweise, weil man in ihnen eine bequeme Formel zu finden meinte für einen Gottesbegriff, der unbeschadet der Einheit Gottes eine reelle Gottheit Christi gestatte. Die von dem Apostel Johannes unternommene Lösung des fraglichen Problems mittelst des Begriffs des göttlichen Logos ließ man anfänglich ziemlich unbenutzt zur Seite liegen; erst später, als das Theologisiren mehr in die Hände solcher kam, denen die Idee des Logos bereits von ihren philosophischen Studien her geläufig war, — stützte man sich vorzugsweise auf sie; aber ohne sich mit ihrer Hülfe besser zu orientiren. Ein Haupthinderniß, welches dem Gelingen dieser, zum Theil sehr eifrigen, Bemühungen entgegenstand, war dieses. Die ganze Frage ging von dem Interesse aus, die Person Christi, des Gottmenschen, sich verständlich zu machen. Man sah bald ein, dazu sei die Voraussetzung ein specifisch bestimmter Begriff von Gott, ein andersgearteter als der herkömmliche monotheistische, der die Einheit Gottes als absolute Einfachheit seines Seins nahm, — vielmehr ein Begriff, der die Einheit Gottes als Einheit eines in sich Mehrfachen nähme, worauf ja auch die Termini „Vater, Sohn und heil. Geist“ hinzuweisen schienen. Das ganze Interesse richtete sich nun darauf, eine Mehrfachheit in dem Sein Gottes zu entdecken, und zwar eine solche, mit der die Einheit zusammen bestehe. Glaubte man eine solche gefunden zu haben, so vergaß man in der Freude darüber ganz, daß man sich damit noch nicht am Ziele des Geschäfts befinde, — daß man ja jene Fassung des Begriffs von Gott deshalb gesucht hatte, um mittelst derselben sich die gottmenschliche Person Christi zum Verständniß zu bringen, — daß man nun also erst noch die Probe machen müsse mit dem glücklichen Funde, ob er geeignet sei, diesen Dienst zu leisten oder nicht. Hätte man diese Probe gemacht, so würden sich falsche Fassungen des Gottesbegriffs an ihr ohne weiteres als solche ausgewiesen haben. Man unterließ sie aber, weil man über den eigentlichen Impuls zu dieser ganzen Geistesarbeit kein klares Bewußtsein mehr hatte. Man construirte sich einen Begriff von Gott fertig, der den Glauben an Jesum als den Gottmenschen möglich machen sollte, immer nur in der Meinung, daß es sich dabei um das Verständniß des Gottmenschen handle, nicht aber ebenmäßig auch um das des Gottmenschen. In dem ersteren Punkte, glaubte man, liege die alleinige Schwierigkeit,

die Menschheit in dem Gottmenschen könne kein Kopfzerbrechens machen. Hintennach, als man von einem längst festgemachten Gottesbegriff aus nun weiterhin auch an die Construction der Person Christi, des Gottmenschen, ging: da wurde man freilich die Schwierigkeit inne; aber nun war es zu spät. Das allein richtige wäre gewesen, die beiden Lehren, die von den inneren Verhältnissen in Gott (die Trinitätslehre) und die von der Person Christi, gleichzeitig auszuarbeiten und sie nur mit einander zum Abschluß zu bringen; nun aber machte man zuerst jene für sich allein fertig, und noch dazu auf unabänderliche Weise.

Man suchte also einen in sich mehrfaltigen Begriff des Einen Gottes, damit in ihm auch die in Christo seiende Gottheit Raum habe, und — weil ja auch in Beziehung auf den heil. Geist das gleiche Interesse vorhanden war — näher einen trinitarisch-mehrfaltigen. (Den Ausdruck Trinitas von Gott hat Tertullian zuerst eingeführt.) Wobei man ohne weiteres, als selbstverständlich, voraussetzte, daß was „der Sohn Gottes“ heiße die Gottheit in Christo für sich allein sei (nicht der ganze Gottmensch Christus), folglich auch ohne weiteres gleich sei dem göttlichen Logos. Das Interesse der Kirche ging auf die Begründung der reellen und wesentlichen Gottheit Christi. Es konnte nun aber nicht fehlen, in demselben Maße, in welchem man die wirkliche Gottheit dieses „Sohnes Gottes“ streng nahm, sich also vor dem Subordinatianismus hütete, mußte man die wirkliche Einheit Gottes (die μοναρχία) ernstlich gefährden. Daher rufen die kirchlichen Versuche einer Construction der trinitarischen Vorstellung von Gott nothwendig allezeit den Widerspruch derjenigen hervor, welchen die Reinerhaltung des Monotheismus am Herzen liegt. Da aber die Richtung der Kirche nach jener andern Seite hin geht: so unterliegen sie natürlich mit ihrer Protestation in der öffentlichen Meinung, und werden für Häretiker erklärt, für Monarchianer. Die in der kirchlichen Theologie vorherrschende Richtung hatte nichts desto weniger keine ganz leichte Arbeit, um in dem Gemeinbewußtsein der damaligen katholischen Christenheit mit ihrer trinitarischen Vorstellung durchzudringen. Gegen das Ende des 2. Jahrh. schwankte die katholische Kirche noch stark zwischen dem Monarchianismus und der Hypostasenlehre. Tertullian*) selbst gesteht ein, daß seine hypostatische Trinitätslehre noch keineswegs allgemeine

*) Adv. Prax. 3. Orig. in Joh. tom. II, 2.

Anerkennung gefunden habe, daß vielmehr die größere Masse der nicht theologisch Gebildeten eine monarchianische Vorstellung hege und vor der Hypostasenlehre zurückschrecke. Und so unterschied ja auch ein Theil der Montanisten, den Aeschines an der Spitze, den Vater, den Sohn und den heil. Geist nicht hypostatisch, sondern wie es scheint in modalistischer Weise.*) Die eigne Vorstellung der Monarchianer, welche sie in dem streitigen Punkte der kirchlichen entgegenstellen, modifizirt sich, je nachdem sie ausschließend von dem Interesse für die Einheit Gottes geleitet werden, oder mit diesem Interesse auch noch das andre verbinden, in Gott, aber unbeschadet seiner Einheit, reelle Unterschiede aufzufinden, welche seinen verschiedenen Benennungen als Vater, Sohn und heil. Geist entsprechen. Im letzteren Falle steht ihnen kein andrer Weg offen als die Annahme eines Processes in Gott, vermöge welches er in sich selbst eine Dreiheit von Unterschieden annimmt, — mögen sie nun diesen Proceß in Gott als seinen eignen immanenten Lebensproceß denken oder nur als den Proceß, durch welchen seine Wirksamkeit als extra sich vollzieht. Die Monarchianer der letzteren Art werden also nothwendig Modalisten, — die der ersteren Art sind die reinen Monarchianer. Die letzteren bleiben im Wesentlichen bei der altchristlichen Vorstellung stehen, daß Christus der Sohn Gottes sei, nicht vermöge eines zu dem Sein Gottes mitgehörigen göttlichen Wesens (Hypostase), das in ihm mit dem menschlichen Wesen vereinigt sei, sondern vermöge der eigenthümlich innigen moralischen Verbindung, welche der Eine und in sich selbst schlechthin einfache Gott mit ihm eingegangen, oder — da Gott wesentlich Geist ist — vermöge der moralischen Einwohnung Gottes in ihm durch seinen heil. Geist, — nach der Analogie des Verhältnisses Gottes zu den Propheten.

Monarchianer von beiderlei Arten treten nun zahlreich auf seit dem Beginn unsers Zeitabschnittes, werden aber allezeit als Ketzer verurtheilt. Der frühste unter ihnen scheint Praxeas gewesen zu sein, ein Kleinasiate und Confessor, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. nach Rom kam. Man kennt ihn sonst nicht als Ketzer, nur Tertullian, adv. Prax. (gegen ihn wegen seiner Opposition gegen den Montanismus erbittert,) greift ihn heftig an. In Rom betrachtete man ihn nicht als Häretiker. Er war reiner Monarchianer; aber ein sehr ungeschickter, plumper. Dabei nahm er die Gottmenschheit

*) S. Ritschl, Altkath. K., 2. A., S. 487 f.

Christi auf eine höchst massive Weise, und wohl eben deshalb wurde er nicht verketzert. Nach Tertullian unterschied Praxeas in Christo das Göttliche und das Menschliche nur wie Geist und Fleisch. Christus ist als Geist der Vater, als Fleisch der Sohn. Tertullian wirft ihm deshalb Patripassianismus vor. Praxeas selbst zog auch diesen nicht schlechtweg in Abrede; nur wollte er nicht ohne weiteres von einem pati des Vaters gesprochen wissen, sondern nur von einem compati des Vaters mit dem Sohne, wie dieß ja auch seiner Lehre ganz gemäß ist, da der Vater als Geist nur durch die Vermittlung des Fleisches, nur als der mit dem Fleisch einheitlich verbundene Geist leiden konnte. Merkwürdig ist (worauf Baur, S. 310 f., aufmerksam macht,), daß was der Verfasser der Refutatio (IX, 12, p. 289 etc.) als Lehre des Callistus (welcher als Schüler des Cleomenes und des Noëtus zu Rom unter dem Bischof Zephyrinus auftrat,) angibt, vollkommen mit der Lehre des Praxeas, wie Tertullian sie darstellt, übereinstimmt.*)

Sabellius scheint der erste gewesen zu sein, der mit voller Klarheit Vater, Sohn und heil. Geist alle drei von Gott an sich selbst unterschied als verschiedene modos existendi desselben, und zwar in seinem Verhältniß zur Welt und in teleologischer Beziehung auf sie, — als 3 verschiedene πρόσωπα, die er der Welt in verschiedenen Perioden ihrer (von ihm gewirkten?) Entwicklung zuwendet. Sie sind nach Sabellius nicht bloße Erscheinungsformen, sondern wirkliche Daseinsformen Gottes, die er im causalen Zusammenhange mit seinem Verhältniß zur Welt in ihrer Entwicklung und dem verschiedenen Bedürfniß dieses Verhältnisses jedesmal entsprechend nach einander annimmt. An sich ist Gott die Monas, aber in jenem Verhältniß breitet er sich in eine successive Dreiheit aus, indem er sich aus seiner absoluten Einfachheit heraus zu verschiedenen Daseinsformen

[*Daher z. B. der Versuch eines katholischen Theologen, Hagemann, (die röm. Kirche, 1864) Praxeas und Callistus zu identificiren, und der von Lipsius (Jahrb. f. die Theol. 1868) durchgeführte Gedanke, Tertullian's Schrift adv. Prax. sei wesentlich gegen die Lehre des Noëtus und Callistus gerichtet. — Was sodann von Rothe über die beiden Theodotus, Artemon, Beryllus v. Bostra, (als „reine Monarchianer") über Paulus von Samosata wie über den Vertreter des Modalismus, Noëtus, gesagt ist, sind nur kurze Notizen, die mit Hase und Baur übereinstimmen, und die, gegenüber der Besprechung in den Vorlesungen Rothes über Dogmatik, hier nicht abgedruckt zu werden brauchen.]

bestimmt, die einander ablösen. Unter dem A. T. als Vater, in seiner Menschwerdung als Sohn, in der Zeit der christlichen Kirche als heil. Geist. Letztlich mit der Vollendung der Weltentwicklung wird sich aber die göttliche Monas eben wieder so in sich zusammenziehen in ihre absolute Einfachheit, wie sie sich aus dieser in die Dreiheit ausgebreitet hat. Wegen der wesentlichen Beziehung, in welche Sabellius die immanente Entwicklung Gottes zur Welt und ihrer Entwicklung setzt, hat seine Lehre allerdings einen pantheistischen Charakter.*) In der Pentapolis galt die Lehrweise des Sabellius für rechtgläubig bis Dionysius von Alexandrien gegen sie auftrat. Aber es begegnete ihm bei seiner Bestreitung des Sabellius, daß er den Sohn ein Geschöpf des Vaters nannte, das einst nicht gewesen und ungleichen Wesens mit dem Vater sei. Indeß vom römischen Bischof Dionysius deshalb zu Rede gesetzt, erklärte er, ein ewiges Sein des Sohnes im Vater nicht haben läugnen zu wollen

Diese vorübergehende Abirrung des alexandrinischen Dionysius von der kirchlich immer mehr zur Geltung kommenden Bahn hängt mit der neuen Gestaltung zusammen, welche sein großer Lehrer Origenes unserm Dogma gegenüber hatte. Dieser brachte nämlich dasselbe in unserm Zeitraum zu einem vorläufigen Abschluß. Aber freilich auch nur zu einem bloß vorläufigen Abschluß, indem er ihm eine Fassung gab, die widerstreitende Elemente in sich vereinigte, die sich auf die Dauer nicht friedlich mit einander vertragen konnten. Der durch den Origenes vollzogene Friedensschluß mußte daher grade die Basis für einen neuen Ausbruch des Kampfes werden, wie es unmittelbar am Anfange der nächsten Periode im arianischen Streit geschah. Die Vorstellung des Origenes von dem Verhältniß zwischen Vater und Sohn war nämlich diese.**) Origenes hatte gleichmäßig das doppelte Interesse: einmal die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater, fürs andere aber ebenso auch die wesentliche Gottheit des Sohnes festzuhalten. Um beiden Forderungen gerecht zu werden, lehrte er: der Sohn ist ein vom Vater persönlich verschiedenes, außer ihm für sich bestehendes Wesen. Eben deshalb ist er aber freilich auch nicht (wie der Vater) das absolute Wesen, son-

---

*) Vgl. Baur, S. 311—316 und über die Lebensumstände des Sabellius, wie sie sich namentlich durch Vergleichung mit Hippolytus, ref. IX, ergeben, Fr. Nitzsch, Dogmengeschichte I.

**) Vgl. Baur, S. 339—341.

dern er ist dem Vater untergeordnet und in jeder Beziehung geringer als er. So ist namentlich nur der Vater auf absolute Weise gut, und die Wirksamkeit des Sohnes erstreckt sich nicht auf alles Seiende, sondern sie ist auf das vernünftige Seiende beschränkt. Dafür ist aber der Sohn auf der anderen Seite wieder ewig. Er ist zwar gezeugt, aber nicht in der Zeit, nicht in einem bestimmten Zeitmoment, etwa von der Schöpfung der Welt, — sondern er ist von Ewigkeit vom Vater gezeugt, — sein Dasein ist ebenso ein absolut anfangsloses, ein ebenso im strengsten Sinne des Worts ewiges wie das des Vaters. In welchem Sinne nun aber der Sohn vom Vater gezeugt sei, ob aus dem Wesen desselben oder durch einen Willensact desselben, in Ansehung dieses Punktes kommt Origenes zu keiner klaren und sicheren Entscheidung, ungeachtet er sich im Allgemeinen allerdings mehr nach der ersteren Seite hinneigt, wie denn dieß allerdings auch im Begriff des Zeugens liegt.

[* Die Zusammenhänge der Logos- und trinitarischen Lehren des 2. und 3. Jahrh. mit den Grundvorstellungen antiker Philosophie, aus denen auch allein die Christologie des Origenes nach ihren eigentlichen Grundgedanken erkannt werden kann, hat Rothe nicht hervorgehoben. Hingewiesen aber darf hier auf diesen Mangel werden. Meinte doch Rothe früher (C, 32) sogar, den Sabellianismus aus dem Judaismus ableiten zu können. „Die Bemerkung des Epiphanius (Haer. 62), daß Sabellius die Keime seiner Lehre aus apokryphischen Evangelien, und insbesondere aus dem εὐαγγ. κατ' Αἰγυπτίους, entnommen habe, mag sehr richtig sein. Es waren dieß jedenfalls Schriften, die eine judaistische Theologie enthielten. Die Vorstellungen und selbst die Terminologie des Sabellius erinnern unwillkührlich an Philo (besonders de Abrah. p. 367. Frcf.), die Clementinen und jene jüdischen Theologen bei Justin d. M. dial. c. Tryph. c. 128 „der Sohn sei, wie ein Strahl von der Sonne, von Gott ausgegangen, und wie der Strahl in die Sonne, wieder in Gott zurückgekehrt." Athanasius vermuthet dagegen (aber sehr unwahrscheinlich), daß Sabellius seine Principien, nach denen er die Trinität construirt, aus dem Stoizismus entlehnt habe." Doch hat Rothe jene Auffassung später selbst fallen gelassen, ebenso wie die früher in derselben Vorlesung ausgesprochene, daß Paulus von Samosata die Ansichten des Sabellius habe popularisiren und biblischer gestalten wollen.]

Wenn so aus dem Inneren der Kirche selbst heraus Häresieen hervorwuchsen, die sie mühsam genug zu bekämpfen hatte: so trat ihr gegen das Ende unsers Zeitabschnitts hin auch von außenher eine häretische Erscheinung (wenn anders man sie so nennen darf,) entgegen, die sie noch einmal in einen Kampf, der längst ausgefochten

zu sein schien, hineinzog, in den Kampf mit dem Gnosticismus. Diese Erscheinung war der Manichäismus. In der That eine neue Form des Gnosticismus, und zwar die höchste Steigerung desselben, wenn gleich eine eigenthümlich geartete, — der persische Gnosticismus; — aber entschiedene Gnosticismus, nach äußeren und nach inneren Momenten angesehen. Der Gnosticismus war zur Zeit, da der Manichäismus in Persien entstand, schon längst unter den dortigen Christen verbreitet; der Manichäismus aber trägt alle charakteristischen Merkmale des Gnosticismus deutlich an sich, ungeachtet er freilich auch seine ihn unterscheidenden eigenthümlichen Züge hat. Er ist, wie aller Gnosticismus, ein religiöser Synkretismus, der unter dem Namen des Christenthums eine Verschmelzung aller positiven Religionen zu einer allgemeinen Weltreligion sein will, deren wahrer Gehalt aber nichts weniger als das Christenthum ist, sondern eine heidnische Weltansicht. Wie beim Gnosticismus, so zeigt sich dieß auch bei dem Manichäismus vor allem darin, daß ihm die moralische Weltanschauung fehlt, und das Moralische mit dem Physischen für ihn nicht auseinander fällt. Nur ist die seinen Gehalt ausmachende heidnische Weltansicht freilich nicht die hellenische, und namentlich die alexandrinische, sondern die parsische, weshalb er sich unter den Hauptformen des Gnosticismus mit dem syrischen (namentlich dem des Saturnin) am nächsten berührt. Er ist entschiedenster Dualismus. Das Problem, das sein eigentliches Interesse bildet und in dem das Motiv zu seiner Entstehung liegt, ist dasselbe, mit welchem der Gnosticismus sich abarbeitet: woher eine aus Geist und Materie, aus Gutem und Bösem gemischte Welt, wie die thatsächlich vorhandene, sich erkläre: ein Problem, das sich vom Standpunkte jedes Dualismus aus nothwendig stellt, — und die Lösung dieses Problems, die er gibt, ist im Wesentlichen ganz dieselbe, welche der Gnosticismus aufstellt. Dieß Problem ist deshalb für ihn etwas weniger verwickelt als für den letzteren, weil er mit einem andern Gottesbegriff arbeitet als dieser, — nicht mit dem abstract überschwänglichen des alexandrinischen Platonismus, sondern mit dem populären, anthropomorphistischen des [*?] Parsismus. Aus diesem Grunde bedarf er denn auch keines βυθός und keines Aeonenreichs, an welches letztere kaum einige Erinnerungen in ihm vorkommen. Die den Aeonen ähnliche Figuren, die in ihm auftreten, dürften weit eher mit den Engeln zu parallelisiren sein. Die Form endlich, in welcher

er seinen Gehalt zur Darstellung bringt, ist genau dieselbe phantastisch mythologische, die den Gnosticismus durchweg charakterisirt.

[*Obwohl Rothe in einer Anm. noch das Werk von Flügel über Mani (Leipzig 1862) citirt, so ist doch seine eigne Darstellung gar nicht von demselben berührt, verliert aber eben dadurch geschichtlichen Werth. Wir haben uns daher hier auf die Wiedergabe jener obigen einleitenden Bemerkungen Rothe's beschränkt.]

Wenn schon im vorigen Zeitabschnitt, vorzugsweise aus Veranlassung der Häresieen, welche eine wissenschaftliche Gegenwehr nothwendig machten, der Anfang einer Theologie in der katholischen Kirche sich bildete: so wirkten dieselben Veranlassungen auch in unserm Zeitabschnitt fort, um ihre Weiterbildung zu fördern. Diese that aber jetzt einen wesentlichen Schritt vorwärts, sofern jetzt auf der einen Seite das Bedürfniß einer Theologie, eines wissenschaftlichen Verständnisses des christlichen Glaubens, der Kirche auch als ein inneres, von allen ihren Verhältnissen nach außenhin unabhängiges, bewußt zu werden anfing, und so auch das Bedürfniß eines Ganzen von theologischer Wissenschaft, nicht bloß einzelner theologischer Sätze zum Behuf eines bestimmten unmittelbaren Gebrauchs, — und auf der andern Seite sie für diesen Zweck bewußtvoller Weise von der damals gegebenen Wissenschaft, der griechischen, für sich Besitz ergriff, was auch ein wesentlicher Schritt mehr dazu war, um das Christenthum wirklich einzubürgern in der Welt. Beides geschah durch die theologische Schule von Alexandrien.

Die unmittelbare Veranlassung zu ihrer Entstehung lag allerdings in einem äußeren lokalen Bedürfniß der alexandrinischen Christengemeinde. Bei der eigenthümlichen Art der Geistesbildung zu Alexandrien erforderte bei vielen der dortigen Katechumenen ihre Vorbereitung eine eingehende wissenschaftliche Behandlung des Christenthums, wie sie damals nicht vielen unter den Christen zu Gebote stand. Man mußte sich deshalb dort um einen wissenschaftlich gründlich gebildeten Mann umthun, der sich der Vorbildung der Katechumenen unterzöge. So entstand zu Alexandrien die s. g. Katechetenschule (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον: Euseb. K. G. VI, 3. 26), — ihrer ursprünglichen Bestimmung nach eine Vorbereitungsanstalt für Katechumenen. Der Sache nach wurde aber aus ihr bald eine Art von theologischer hoher Schule, — eine Schule christlicher Wissenschaft, den vielerlei Schulen heidnischer Wissenschaft zu Alexandrien

gegenüber. Durch ein solches Institut wurde eine consequente Fortbildung der alexandrinischen Theologie möglich, indem es eine ununterbrochene Tradition derselben sicherte. Als der Gründer dieser Katechetenschule galt in der Legende Athenagoras (s. oben); ihre eigentliche Bedeutung und ihre eigenthümliche Richtung erhielt sie aber jedenfalls erst durch den Pantänus, — vor seiner Bekehrung zum Christenthum stoischer Philosoph, dann Missionar in Indien, — ganz besonders aber durch seinen berühmteren Schüler Titus Flavius Clemens (von Alexandrien), welcher etwa von 191—202 Vorsteher der Katechetenschule war, unter der Verfolgung des Severus sich flüchtete und um 220 starb. Er wurde erst im männlichen Alter Christ; nachdem er alle Gelegenheiten griechischer und christlicher Bildung erschöpft hatte, erkannte er in Pantänus den rechten Schriftforscher. Er hat in einer Dreiheit von Schriften, die unter sich eine Stufenfolge bilden: *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, *παιδαγωγός* (3 Bücher, für die Katechumenen,) und *στρώματα* oder *στρωματεῖς* (7 Bücher,) — aus den Schätzen der griechischen Weisheit „das dem Christenthum Befreundete bunt zusammengetragen, das Feindselige im Gnosticismus bekämpft, Streitiges in der Sitte der Kirche mit freisinniger Mäßigung erörtert, seine eigenen Ansichten vielfach nur angedeutet, geistvoll anregend." Außerdem besitzen wir von ihm noch die kleine Schrift: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Mit andern seiner Schriften sind leider auch seine *ὑποτυπώσεις* in 8 Büchern bis auf wenige Fragmente verloren, in denen die spätere Orthodoxie viele *ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους* (Photius, Cod. 109.) fand. Nicht sowohl seine theologischen Lehrsätze sind an der Theologie des Clemens das Große, sondern vielmehr die Grundtendenz dieser macht ihn so bedeutend. Die Aufgabe einer Theologie stellt sich ihm gar nicht zunächst aus dem wissenschaftlichen, auch nicht aus dem klerikalisch practischen Bedürfniß, sondern unmittelbar aus dem religiösen Bedürfnisse selbst heraus. Das wissenschaftliche Selbstverständniß der christlichen Frömmigkeit ist ihm eine der wesentlichen Bedingungen der Vollendung dieser in sich selbst, ihrer vollen Reinheit und Kräftigkeit. Weil ihm das Christenthum mit voller Klarheit als wesentlich Sache des ganzen Menschen bewußt ist: so kann er dasselbe in seiner Vollendung auch nur denken als ein Durchdrungensein des ganzen Menschen von ihm, ebensowohl nach seiner intellectuellen Seite wie nach seiner thelematischen. Dieses allseitige vollständige Durchdrungensein des in

seinem geistigen Wesen allseitig und vollständig entwickelten Menschen, — dieser subjective Zustand ist ihm die Gnosis, — die er daher mit vollem Recht als das höchste im Christenthum zu Erreichende, als die eigentliche Vollendung des Christen betrachtet, — nur daß er nicht wohlthut, sie der πίστις entgegenzusetzen, indem hierdurch die wahre Natur dieser (die übrigens Clemens selbst sehr wohl zu würdigen weiß,) leicht in den Schatten gestellt wird. So erschien ihm nun die Wissenschaft als eine geheiligte Freundin der Frömmigkeit, ohne deren Mitarbeit diese für ihre theuersten Interessen keine volle Befriedigung finden könne. Und namentlich auch die griechische Philosophie (denn eine andere wirkliche Wissenschaft gab es nicht in seinem Bereich,) erschien ihm so. Weit entfernt, sie mit der herrschenden Meinung der damaligen Christenheit vom Teufel abzuleiten, sah er vielmehr in ihr eine eigenthümliche Veranstaltung Gottes (analog der alttestamentlichen Oekonomie), um die Menschheit auf Christum vorzubereiten, sie zur Empfänglichkeit für ihn zu erziehen; wie den Juden das Gesetz der von Gott geordnete παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, so war seiner Ansicht nach den Heiden die (griechische) Philosophie ein eben solcher. Und so konnte er denn freilich die Vorstellung von dem λόγος σπερματικός in ihrer ganzen Schärfe aufnehmen, und mit ihr vollen Ernst machen. Ihm zufolge hat Gott sich allen Völkern durch den Logos auf ihre Weise geoffenbart. Daß sich ihm aber die Dinge in ein solches neues Licht stellten, das hatte letztlich seinen Grund darin, daß sein heller Geist den einseitigen oder absoluten Supranaturalismus der allgemein herrschenden moralischen Ansicht glücklich durchbrochen und die wesentliche positive Bedeutung des Menschlichen für das Christenthum zu erkennen angefangen hatte.

Des Clemens Nachfolger wurde sein großer Schüler Origenes (ὁ χαλκέντερος, ἀδαμάντιος).

[* Hier folgt eine kurze Biographie des Origenes (185 geboren zu Alexandrien, 203 Vorsteher der Katechetenschule, c. 230 in Cäsarea zum Presbyter geweiht, und aus Alexandrien verstoßen; dann in Cäsarea; gestorben 254 in Tyrus), deren bekannte Daten aber durchweg fast wörtlich mit Hase's Darstellung übereinstimmen, daher hier nicht mit abgedruckt sind.]

Was die Fülle des Wissens, die Energie seines Denkens und den systematischen Geist angeht, steht Origenes bedeutend über dem Clemens, an dessen Ideen er sich mit begeisterter Liebe anschloß. Aber diese Ideen, so geistreich und eigenthümlich er sie auch fortbildete, litten doch eigentlich unter seiner Behandlung; namentlich die Idee

der Gnosis. Epochemachend ist er durch den ersten Versuch einer systematischen Durchführung der christlichen Lehre mittelst des Rückgangs auf ihre letzten Principien in seinem Werk πεϱὶ ἀϱχῶν, dem ersten Versuch einer christlichen speculativen Theologie. Sein systematischer Geist zeigt sich namentlich auch in dem Versuch, die allegorische Auslegung der h. Schrift, die von Anfang der Kirche an mit unangetasteter Auctorität allgemein in der Kirche herrschte, aber ohne durch irgend eine Regel disciplinirt zu sein, auf feste Gesetze zu bringen und so der reinen subjectiven Willkür zu entziehen. Ein Versuch, der natürlich abermals lediglich subjective, conventionelle Grundsätze aufstellen konnte, — aber nichts desto weniger ein großer Schritt zur Objectivität hin war. Die Grundlage seiner hermeneut. Theorie bildet die Unterscheidung eines dreifachen oder eigentlich vierfachen Sinnes der h. Schrift: 1) des buchstäblichen, 2) des moralischen, 3) des mystischen, der ihm wieder a) in den tropologischen und b) in den anagogischen als seine Unterarten zerfällt. (De Princip. l. IV.)

Indem Clemens und Origenes den einseitigen Supranaturalismus aufgaben und damit einen freieren rationellen Standpunkt betraten, konnte es nicht ausbleiben, daß sie mit der Kirche, welche den absoluten Supranaturalismus zu ihrem Standpunkt hatte, vielfach in Conflict geriethen. Vornämlich in Betreff der Lehre. Sie suchten dem freilich dadurch vorzubeugen, daß sie sich auf eine von Christo selbst herfließende, geheime, esoterische Tradition beriefen, aus welcher die wahre Gnosis geschöpft werde; allein dieß konnte sie natürlich nicht schützen. Clemens blieb noch ziemlich unangefochten, infolge der ganz verhüllten Weise, in welcher er seine mit der kirchlich recipirten Lehre nicht zusammenstimmenden Theologumene höchst behutsam bloß andeutete. Das ganze Gewicht der Anfeindung dagegen fiel auf den Origenes, der seine Vorstellungen offener darlegte. Er rechtfertigte seine Rechtgläubigkeit in Schreiben an den Bischof Fabian von Rom und viele andere Kirchenhäupter. (Eusebius VI, 36). Späterhin trat Methodius, Bischof von Patara, dann von Tyrus (gestorben als Märtyrer 311), in einer besondern Schrift als sein Ankläger auf, namentlich in Betreff der Lehren von der Entstehung der geschaffenen Dinge, von der Auferstehung und von der Freiheit. (Bis auf Fragmente verloren.) Die Freunde des Origenes boten alles zu seiner Rechtfertigung auf. Der gelehrte Pamphilus schrieb noch im Kerker zu Cäsarea eine Apologie desselben, welche nach seinem Märtyrertode (309) Eusebius mit dem 6. Buch vollendete. (6 Bücher.

Griechische Fragmente bei Photius Cod. 118; erhalten das erste Buch in Rufins Uebersetzung.)

Unter den speciellen Punkten, in welchen die alexandrinischen Theologen mit den in der Kirche traditionellen Ansichtsweisen in Conflict gerieth, nimmt namentlich auch der Chiliasmus eine bedeutende Stelle ein. Die alexandrinische Theologie war, als Gegnerin aller sinnlichen Auffassungsweisen des Christenthums, durchaus antichiliastisch. Clemens zwar übergeht den Chiliasmus mit Stillschweigen; Origenes aber bekämpft ihn ausdrücklich. Nun war zwar derselbe in der Kirche bedeutend gedämpft, besonders seit dem Kampf mit dem Montanismus; allein er hatte doch noch seine sehr lebhaften Anhänger. Das erfuhr bald einer der bedeutendsten Schüler des Origenes, Dionysius, seit c. 232 Vorsteher der Katechetenschule, seit 247 Bischof von Alexandrien, gest. 265. Er stieß hart zusammen mit dem Nepos, einem oberägyptischen Bischof, der in seiner Schrift ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν insbesondere auf das buchstäbliche Verständniß der Apokalypse und der in ihr enthaltenen chiliastischen Erwartungen drang. Die bald nachher eintretende decianische Verfolgung trug mit dazu bei, seiner Ansicht in seiner Umgebung, der Landschaft Arsinoe, lebhaften Anhang zu verschaffen. Nach der Verfolgung jedoch wußte Dionysius durch mündliche Verhandlungen und durch seine Schrift περὶ ἐπαγγελιῶν nicht nur jene Partei zu überzeugen, sondern überhaupt unter den Theologen der orientalischen Kirche den Chiliasmus um seinen Credit zu bringen. (Eusebius VII, 24. 25.)

Aller Anfeindungen ungeachtet hat Origenes auf die gesammte alte Kirche einen so bedeutenden und nachhaltigen wissenschaftlich anregenden und frei machenden Einfluß ausgeübt wie kein anderer Lehrer der griechischen Kirche. Aber auch schon auf die nächste Zeit nach seinem Tode. Denn er hinterließ eine Schule, die nach den verschiedensten Seiten hin erfolgreich regsam war. Nach dem Tode des Origenes sehen wir nämlich die von ihm lebendig Angeregten in drei verschiedene Richtungen auseinandergehen, die in der großen Individualität des Origenes lebendig vereinigt gewesen waren. Sie schieden sich jetzt und gewannen eine selbständige Existenz, ohne aber mit einander in einen feindseligen Gegensatz zu gerathen. Diese drei Richtungen waren: 1) eine speculative, philosophirende, 2) eine vorherrschend practische und dabei im Allgemeinen biblisch-kirchliche, und 3) eine gelehrte, namentlich exegetisch-kritische, bei der Anfangs die Kritik entschieden vorherrscht, später aber mehr und mehr die exege-

tische Function die Oberhand gewinnt. Die speculative, philosophirende Richtung verfolgten unter den näheren Schülern des Origenes allerdings die meisten: Heraklas, Pierius, Theognostus, Eusebius von Alexandrien (wenigstens wahrscheinlich), Anatolius und Achillas. Allein fortgebildet hat keiner von ihnen die Theologumenen ihres großen Lehrers, sie haben sie nur forttradirt. Dagegen gehören die beiden unbedenklich größten Schüler des Origenes der praktischen und dabei biblisch-kirchlichen Richtung an: der schon genannte Dionysius von Alexandrien und Gregor, seit 244 Bischof von Neocaesarea im Pontus, nachmals Thaumaturgus zugenannt. In ihm lebte eigentlich der Mensch Origenes fort. Der kräftige wissenschaftliche Geist desselben aber vererbte sich vorzugsweise auf die gelehrte, namentlich exegetisch-kritische Richtung. Auf dem Gebiete gelehrter Forschung über das Christenthum hatte Origenes in dem Kreise seiner unmittelbaren Wirksamkeit schon einen wackern Mitarbeiter an einem ihm nahe befreundeten älteren Zeitgenossen gehabt, dem Julius Africanus zu Nikopolis (dem alten Emmaus), wahrscheinlich Presbyter (gest. um 232), der erste christliche Chronograph, der die in der Bibel vorliegende Weltgeschichte mit der aus griechischen Quellen geschöpften Kenntniß derselben vermittelte, in freisinniger und dabei doch der Auctorität der h. Schrift nichts vergebender Weise. Unter den unmittelbaren Schülern des Origenes ist der Hauptrepräsentant dieser Richtung der enthusiastische Verehrer seines großen Meisters, der schon vorhin genannte Presbyter Pamphilus von Cäsarea in Paläſtina. Seine ausdauernden mühsamen Arbeiten in Beziehung auf die heil. Schrift sind noch vorherrschend, jedoch keineswegs ausschließend, kritischer Art. Daß seine Wirksamkeit eine ausgebreitete war, erhellt schon daraus, daß er zu Cäsarea eine eigene theologische Schule stiftete (Eusebius, K. G. VII, 32), in der hauptsächlich das Studium der heil. Schrift eifrig betrieben wurde (Eusebius de martyrib. Palaestinae c. 4). Vermuthlich steht mit der Schule des Origenes auch der ägyptische Bischof Hesychius (gest. als Märtyrer 311, nach Eusebius, K G. VIII, 13) dessen Verdienste um die Verbesserung des Textes der LXX und auch des N. T. gerühmt werden; ja höchst wahrscheinlich steht auch der antiochenische Presbyter Lucianus (gest. 311 zu Nikomedien den Märtyrertod) mit der Schule des Origenes in einem geschichtlichen Zusammenhange, — dessen theologische Bestrebungen gleichfalls von der Textkritik der Bibel ausgingen und erst auf der Grundlage dieser entschieden exe-

getische wurden. Dieser Lucian eröffnete in Verbindung mit einem andern antiochenischen Presbyter, Dorotheus (um 290), zu Antiochien eine theologische Schule (aus der u. a. Arius und dessen bedeutendste Freunde hervorgingen), welche unter dem Namen der antiochenischen Schule im folgenden Zeitraum eine hohe Blüthe erreichte, und in der alten Kirche die erfolgreichste Vertreterin wie einerseits der historisch-grammatischen Schrifterklärung so andrerseits der freisinnigen kritischen Richtung in der Dogmatik und in der Theologie überhaupt geworden ist. Diese Schule war die eigentliche und bleibende Frucht der theologischen Geistesarbeit des Origenes, die in dieser neuen Gestalt in die folgende Periode mit hinüberging, — wie denn diese Schule sich auch fortwährend durch eine innige Verehrung gegen unsern großen Kirchenlehrer charakterisirte.*)

Die Theologie und die literärische Thätigkeit gehört hiernach in unserm Zeitabschnitt im Orient so gut wie ausschließend der alexandr. Schule an.

Im Occident entwickelte sich eine selbständige Theologie nur sehr langsam. Ihr erster Anfang stammte aus dem Orient her, von Irenäus, und ging weniger aus innerem Triebe hervor als aus einem äußeren Bedürfniß, der Bestreitung der Häretiker. Diese Richtung, welche Irenäus der theologischen Thätigkeit gab, blieb zunächst auch die maßgebende im Abendlande. Der nach ihm zunächst hervorstechende abendländische Theolog, Hippolytus, ist in vielfacher Beziehunge ein eigentlicher Nachfolger des Irenäus. Auch er ist noch mehr Grieche als Lateiner, wie er denn auch griechisch schreibt; auch er ist vorzugsweise mit Bestreitung der Irrlehrer beschäftigt, und tritt dabei so

---

*) Hierax (oder Hierakas) aus Leontopolis, am Ende des 3. Jahrh., mag immerhin (wie man gewöhnlich vermuthet,) aus der Schule des Origenes hervorgegangen sein; aber unter diejenigen läßt er sich keinesfalls zählen, welche die Richtung des Origenes fortgesetzt und fortgebildet haben. Er war der Gründer eines Asketenvereins bei Leontopolis mit einer großen literärischen Thätigkeit auch in der koptischen Volkssprache, deren Erzeugnisse alle untergegangen sind. Unsere einzige Quelle für seine Kenntniß ist Epiphanius (Haer. 67), der die Eigenthümlichkeiten seiner Lehre aus dem Manichäismus ableitet; ob mit Recht, ist sehr die Frage. Er leugnete die Auferstehung der Leiber und verwarf überhaupt alle sinnlichen Vorstellungen von dem zukünftigen Leben. Er forderte die strengste Askese, nicht nur Enthaltung vom Genuß von Fleisch und Wein, sondern auch von der Ehe. Das Verbot auch der Ehe war ihm der Unterschied des neuen Gesetzes vom alten. Er nahm eine Menschwerdung des h. Geistes im Melchisedek an.

genau in die Fußtapfen des Irenäus, daß er (auch seinem eigenen Geständniß zufolge) diesen vielfach excerpirt. Er ist aber ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit, — auch außerhalb der eigentlichen Theologie, wie schon sein Ostercyclus beweist.*)

Eine wirklich originelle und lebenskräftige Entwicklung nahm die Theologie im Occident zuerst in der nordafrikanischen Kirche. Hier aus innerem schöpferischen Triebe heraus, nicht bloß auf Veranlassung äußerer Bedürfnisse. Bisher war die wenige theologische Schriftstellerei im Abendlande meist griechisch geführt worden. (Auch noch Tertullian schrieb seine ersten theologischen Schriften griechisch.) Der erste, der eine neue Bahn brach und der Begründer einer selbstständigen abenländischen Theologie so wie einer theologischen Literatur in lateinischer Sprache wurde, war Quintus Septimius Florus Tertullianus, als Heide Rhetor und Sachwalter zu Rom, mit reicher griechischer Weltbildung, später Christ und (etwa seit 190) Presbyter in seiner Vaterstadt Karthago, gest. um 220. Eine der begabtesten, reichsten, aber auch paradoxesten Naturen. Ein strenger, spröder, düsterer Character; aber feurig, voll des leidenschaftlichen Gefühls, unaufhörlich Funken sprühend (eine hamannische Natur). Excentrisch, aber tiefsinnig und höchst charactervoll. Seine Vorstellungen und Anschauungen geistvoll und phantasiereich, aber höchst massiv, und deshalb oft als grobsinnlich verrufen. Dabei schärffster, wahrhaft juristischer Verstand. Zermalmende Ironie. Seine Schreibart rhetorisch, witzig, — aber dabei überaus körnigt, prägnant, bezeichnend, — im höchsten Grade lebendig und dabei gedrungen, — freilich oft sehr dunkel. Ein bitterer Feind der Philosophie bei viel philosophischem Geist. Seine zahlreichen Schriften (Edd Rigaltius — Semler — Oehler) sind theils apologetische, theils antihäretische, theils asketische. Doch sind in ihnen Polemik und Asketik aufs engste verschlungen. In allen ist die montanistische Gesinnung erkennbar, doch tritt sie erst in den späteren als eigentliche Parteiüberzeugung und mit der ganzen Schärfe einer solchen auf. Gleichwohl ist Tertullian nie als Häretiker betrachtet worden, vielmehr allezeit hochverehrt geblieben in der lateinischen Kirche und das Vorbild der nachfolgenden lateinischen Kirchenschriftsteller geworden. Namentlich wurde er auch der Urheber

[* Die über die Persönlichkeit des Hippolytus gepflogenen Verhandlungen hat Rothe nicht mehr besprochen; bei dem Streit, ob Hippolytus oder Cajus als Verfasser der sogen. Philosophumena zu betrachten sei, spricht ihm nur „die bei weitem überwiegende Wahrscheinlichkeit für H."]

der dogmatischen Terminologie des Abendlandes. Seine Abneigung gegen die Philosophie und gegen alle theologische Speculation hat er gleichfalls auf die Theologie des Occidents vererbt. Ueberhaupt war die Selbständigkeit, welche diese von nun an gewann, nur in geringem Grade zugleich Lebendigkeit. Vielmehr wurde dogmatische Stabilität von vornherein ihre Loosung. In demselben Maße, in welchem die griechische Sprache aus der abendländischen Kirche verdrängt wurde, nahm auch die lebendige Theilnahme dieser letzteren an den neuen Entwicklungen der Theologie des Orients ab.

Nächst Tertullian ragt unter den lateinischen Kirchenschriftstellern am meisten hervor Thascius Cäcilius Cyprianus, Anfangs Rhetor zu Karthago, seit 245 Christ, 248 Bischof von Karthago, gest. 258 (unter Valerian) als Märtyrer. Seine Schriften (Edd. Rigaltius — Fell — Baluzius [*Hartel]) bestehen aus einigen kleinen Piecen theils apologetischen, theils paränetischen Inhalts, hauptsächlich aber aus einer höchst interessanten Briefsammlung. Ein feuriger und dabei hoher, adliger Geist, von eindringendem Verstande, namentlich praktischem, aber ohne Tiefsinn. Rhetorische Darstellungsweise, aber ohne Schwulst, — wirkliche Beredsamkeit, wiewohl oft leidenschaftliche. „Die persönliche Darstellung der katholischen Kirche seiner Zeit."

Der abendländischen Apologeten dieser Zeit haben wir schon in einem andern Zusammenhange gedacht. Sonst ist etwa hier noch der bekannte römische Presbyter und Schismatiker Novatianus als dogmatischer Schriftsteller zu erwähnen wegen seiner Schrift de trinitate.

In Ansehung der **christlichen Moralität** kam es jetzt zu der Entscheidung ihres Charakters, die schon im vorigen Zeitabschnitt durch den Montanismus bestimmt motivirt und eingeleitet, aber noch nicht mit vollem Bewußtsein wirklich vollzogen worden war. Der Montanismus war die Reaction gegen das in der Christenheit eingetretene Nachlassen des rein oder absolut supranaturalen Characters des christlichen Lebens. Dieß Zurücktreten des reinen oder absoluten Supranaturalismus der christlichen Lebensansicht und Lebensrichtung hatte nun seinen Grund eben in dem thatsächlichen Verschwinden der rein- oder wunderbar-übernatürlichen Erscheinungen innerhalb der Christenheit. Daß auch nach der apostolischen Zeit die anfänglichen Wundergaben, — Wunderwirkungen und Wundererschei-

nungen noch eine Zeit lang in bedeutendem Maße fortgedauert haben, läßt sich (so sehr es auch seit Middleton, 1749, bestritten worden ist,) unbefangener Weise nicht leugnen; namentlich: Dämonenaustreibungen, Gesichte, Träume, Weissagungen, Heilungen, ja selbst einzelne Todtenerweckungen. [*?] Es liegen dafür die zahlreichsten und zum Theil unverwerflichsten Zeugnisse vor. So namentlich: Justin. Mart., Dial. c. Tryph. c. 88, p. 185. Maurin., Apolog. II (minor), c. 39, p. 136. Irenäus, adv. haer., II, 31, §. 2, p. 164. Mass., c. 32, §. 4. 5, p. 166. L. V, c. 6, §. 1, p. 299. Vgl. auch L. III, 11, §. 9, p. 192. Tertullian, ad Scapulam, c. 3. 4. Apolog. c. 23. 27. 32. de spectac. c. 26. de idololatr. c. 25. de virg. vel. c. 27. de anima c. 9. 47. Cyprian, de idolor. vanitate, p. 227. Bal.; ad Demetrian. p. 221. Ep. 1, ad Donatum, p. 3. Ep. 9, ad clerum, p. 19. Ep. 7, ad clerum, p. 14 Ep. 34, ad clerum et plebem, p. 47. Ep, 69, ad Florentium Pupianum, p. 124. Das Concil. Carth. v. J. 252, p. 77. 79. in Opp. Cypr. ed. Baluz. Der Anonymus bei Eusebius V, 15. Origenes, Hauptstelle: adv. Cels, I. 46, p. 361 sq. Ferner: ibid. I, 2, p. 320 sq. c. 6, p. 324 sq. c. 25, p. 343. c. 67, p. 382. L. II, c. 8, p. 392. c. 33, p 414. L. III, c. 24, p. 461. L. VII, c. 4, p. 696. c. 8, p. 700. c. 67, p. 741 sq. (Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, VI. 40.) Eusebius, III, 37. VI, 5. Sozomen, H. E., VI, 40. Aber ebenso ist es Thatsache, daß diese Wundergaben und Wundererscheinungen allmälig zurücktraten, je mehr die Existenz des Christenthums in der Welt eine geschichtlich befestigte war, und also das Bedürfniß derselben wegfiel. (Völlig haben sie wohl nie aufgehört; Proben derselben gehen durch alle Zeitalter des Christenthums.) Namentlich wohl seit der Mitte des 2. Jahrh. Eusebius, V, 7, spricht von ihnen schon als von etwas, was einer vergangenen Zeit angehört. Vgl. auch III, 37. Da suchte nun der Montanismus die Fortdauer dieses Wunderchristenthums gewaltsam zu erzwingen; in Wahrheit aber wäre das Richtige vielmehr gewesen, daß man sich durch jene Thatsache zu einer richtigen Auffassung des Christenthums hätte anleiten lassen, zu der Einsicht, daß es ein menschlich-, d. h. moralisch vermitteltes übernatürliches Leben sein wolle, — daß man also den reinen oder absoluten (oder einseitigen) Supranaturalismus aufgegeben hätte. Wir haben aber schon gefunden, daß auch die katholische Kirche keineswegs diesen richtigen Weg einschlug, vielmehr den bisherigen Standpunkt zähe festhielt, und indem sie allerdings den Mon-

tanismus als eine Abirrung zurückwies, den Fehler desselben dadurch zu corrigiren suchte daß sie durch einen Machtspruch sich selbst, dem christlichen Leben als kirchlichem, die reine oder absolute Uebernatürlichkeit beilegte, welche als der wesentliche Character des Christenthums angesehen wurde, — womit denn das practische Christenthum den ausschließenden Character der Kirchlichkeit erhielt, die christliche Praxis zu einer ausschließend kirchlichen definitiv gestempelt wurde. Allein wir haben auch schon gesehen, daß dieß in dem vorigen Zeitabschnitt noch nicht mit voller Klarheit und Entschiedenheit geschah. In dem unsrigen dagegen geschah dieß wirklich. Indessen auch jetzt erst, nachdem der ursprüngliche rein christliche Impuls sich bestimmt dagegen geregt und einen ernstlichen, wenn gleich vergeblichen, Versuch gemacht hatte, die nach jener Seite hin treibende kirchliche Strömung zu brechen. Nämlich in der alexandrinischen Schule; vornehmlich in dem Clemens von Alexandrien. In Clemens kam die dem einseitigen Supranaturalismus entgegengesetzte Richtung zuerst zu wirklicher Klarheit über sich selbst und damit zugleich zu einer energischen Selbstbethätigung. Bis dahin — denn sie hatte von dem ursprünglichen Geist des Christenthums selbst her niemals ganz gefehlt, — war ihre Wirkung lediglich eine negative gewesen; ihrer selbst nur erst unklar sich bewußt, war sie dabei stehen geblieben, das consequente Durchdringen des einseitigen Supranaturalismus vielfach zu hemmen und zu beschränken. Indessen fand sich doch auch schon innerhalb des Gedankenkreises des vorigen Zeitabschnitts eine bestimmte Basis vor, auf welcher diese dem absoluten Supranaturalismus entgegengesetzte Richtung der christlichen Frömmigkeit festen Fuß fassen konnte, ja die, in ihren Consequenzen verfolgt, mit Nothwendigkeit eben diese dem einseitigen Supranaturalismus sich opponirende Richtung aus sich erzeugen mußte. Es ist dieß die schon von Justin d. M. klar ausgesprochene Vorstellung von dem der menschlichen Natur als solcher einwohnenden *λόγος σπερματικός* und seinem wesentlichen Verhältniß zu dem in Christo menschgewordenen göttlichen Ur-*λόγος* selbst. Diese Idee blieb aber in dem vorigen Zeitabschnitt noch als ein unbefruchtetes Samenkorn liegen und gewann noch keinen bemerkbaren Einfluß auf die Art, wie man die christliche Frömmigkeit auffaßte und gestaltete. Erst Clemens von Alexandrien nahm sie wieder auf, und indem er sie in seinem Geiste mit aller Liebe zur Klarheit durchbildete, wurde sie ihm zum Princip einer neuen Auffassung der Idee des christlichen

Lebens. Jene Idee wehrte ja mit innerer Nothwendigkeit jeden einseitigen Supranaturalismus von dem Christenthum ab. Auf der einen Seite stellte sich von ihr aus wie das Judenthum so auch das Heidenthum, ja überhaupt jede Phase der Weltgeschichte als wesentlicher Bestandtheil eines auf die Offenbarung des Urlogos selbst berechneten Werks der göttlichen Menschenerziehung dar, und das Christenthum erschien so als bestimmt auch geschichtlich vermittelt. Auf der andern Seite aber führte sie mit Nothwendigkeit zu der dem einseitigen Supranaturalismus gradezu entgegengesetzten Grundansicht, nämlich zu der Idee von einer specifischen Homogeneität und Zusammengehörigkeit des Christenthums und der menschlichen Natur als solcher, des eigenthümlich christlichen und des an sich menschlichen Lebens. Dem gemäß ist dem Clemens nun auch das, was er als die Vollendung des subjectiven Christenthums betrachtet, die γνῶσις, nichts anderes als der Zustand des Durchdrungenseins des ganzen menschlichen Lebens, des inneren und des äußeren, durch das christliche Princip und darin der Vollendung des Menschen als Menschen. Statt daß er nach der Art des einseitigen Supranaturalismus in dem äußerlich geoffenbarten göttlichen Gebot die einzig gültige Norm und das einzig gültige Motiv für das wahrhaft christliche Handeln sähe, coincidiren für ihn vielmehr das durch die göttliche Offenbarung äußerlich promulgirte Gesetz und das in der menschlichen Natur an sich und ursprünglich liegende vollkommen. Das Leben des vollkommenen Christen ist ihm freilich ein göttliches, ein wesentlich vergöttlichtes, — aber in dieser seiner Göttlichkeit zugleich ein wahrhaft menschliches, — ein eigentlich gottmenschliches. Das innere Leben des Christen ist ihm in seiner Vollendung das vollendet vernünftige Leben, — das äußere Leben desselben ein Leben in dem allgemein menschlichen Lebenskreise und dessen auf der gegebenen Naturgrundlage beruhenden Verhältnissen und Geschäften, deren (vor vor allem auch der Ehe, der öffentlichen Aemter 2c.) Würde und Berechtigung Clemens vollkommen anerkennt. Die Frage, welche Gestalt denn nun die christliche Frömmigkeit dem an sich menschlichen Leben aufzuprägen habe, beantwortet sich Clemens mit der größten Sorgfalt bis ins kleinste Detail hinein in dem 2. und 3. Buche seines Pädagogos. Das Bild, das er hier entwirft, ist aber freilich voll von pedantischen Zügen, und es spricht sich darin fast durchgängig ein Kleinigkeitsgeist aus, der auf den ersten Anblick befremden muß. Der Schlüssel zu dieser Erscheinung liegt jedoch nahe — in einem

Mangel seiner Vorstellung von dem inneren geistigen Leben des Christen [*und in seiner durchgängigen Anlehnung an die Ethik des Stoicismus]. Ungeachtet ihm dieses ein gottmenschliches ist, ist es ihm doch in seiner Vollendung die absolute Affectlosigkeit, ἀπάθεια, der moralisch anticipirte Tod; und daher kann er demselben in seinem Verhältniß zur äußeren Welt nur eine bloß negative Richtung anweisen. So sehr er auch die Würde der natürlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens anerkennt, und eben in ihnen den angemessenen Gegenstand sieht, auf welchen das innere geistige Leben des Christen in seiner Bethätigung sich zu richten hat: so kann er dieses doch nur auf eine solche Weise an jenem sich bethätigen lassen, daß hierdurch jene innere Apathie gefördert wird, also nur in einer die erregende Einwirkung des äußeren Lebens auf das innere herabstimmenden, nicht aber steigernde Weise. Er kann folglich dem inneren Leben des Christen in seinem Verhältniß zu dem natürlichen menschlichen Leben nur die Aufgabe einer negativen Einwirkung auf dasselbe stellen, nicht auch die einer positiven, — nur die Aufgabe, es zu reinigen, nicht aber zugleich auch die, es zu entfalten und zu gestalten. Er erkennt es nämlich noch nicht als in sich selbst Zweck, sondern nur als Mittel, um das innere christliche Leben durch den beständigen Kampf gegen eine ihm gesetzte Schranke sich mehr und mehr läutern und stärken zu lassen. Bei einer solchen Beschränkung der Aufgabe allein auf ihre negative Seite, kann aber bei ihrer Lösung Kleinigkeitsgeist und Pedanterie niemals ausbleiben.

[*Rothe hat sich mit dem inneren Charakter der alexandrinischen Schule stets mit besonderer Vorliebe beschäftigt. Zur Vervollständigung der obigen summarischen Darstellung aus seiner letzten Zeit, wie zur Vergleichung, erscheint es angemessen, vielleicht geboten, die frühere ausführliche Besprechung in den Vorles. über die Gesch. des religiös-kirchl. Lebens hier nachfolgen zu lassen, wenn auch der, oft über Gebühr vernachlässigte, Stoff zum großen Theil aus Stäudlins Geschichte der Sittenlehre entnommen ist.]

Die, wenn auch noch so lebhafte und angestrengte, directe Opposition aller Gegner vermochte nichts wider den Montanismus, indem sie das Princip und die Wurzel desselben unangetastet ließ. Sein eigentliches Antispecificum fand aber der Montanismus in einer Richtung, die sich durchaus in keine absolute Opposition mit demselben setzte*), auch keineswegs etwa durch den Gegensatz gegen

*) Dieß sieht man recht deutlich aus Clemens Alex. Strom. VI. p. 773. Potter. „οὐδὲ μὴν διὰ τὸν λέγοντα προκαταγνωστέον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων· ὅπερ καὶ περὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων (dies sind unbedenklich die montanistischen Propheten) παρατηρητέον. ἀλλὰ τὰ λεγό-

denselben erst hervorgerufen wurde, aber von einem dem Montanismus a diametro entgegengesetzten, seine Einseitigkeit aufhebenden, Princip ausging, — in der praktischen Richtung der Alexandrinischen Schule.

Wie in dem Montanismus sich das in der praktischen Richtung der katholischen Kirche vorherrschende Princip eines einseitigen Supernaturalismus consequent realisirte, so fand auch das andere, wiewohl untergeordnete, in der katholischen Kirche noch vorhandene ursprünglich apostolische entgegengesetzte Princip seine weitere Durchführung — in der dritten Form, — in der Alexandr. Richtung, namentlich in der des Clemens von Alexandrien.

Diese einem einseitigen praktischen Supernaturalismus entgegengesetzte Richtung fanden wir bisher in der katholischen Kirche nirgends eigentlich zum klaren Bewußtsein und zu einem energischen Leben gebracht. Ihre Wirkung war durchaus noch keine eigentlich positive, sondern nur eine rein negative, eine nach einem noch völlig dunklen Bewußtsein das consequente Durchdringen des einseitig supernaturalistischen Princips hemmende. Aber eine bestimmte dogmatische Basis, auf der sie sich ganz naturgemäß bilden mußte, hatte sie doch auch dort schon, — in der Ansicht von dem der menschlichen Natur einwohnenden *Λόγος σπερματικός*, und seinem Verhältniß zu dem in Christo erschienenen göttlichen Ur-*λόγος* selbst, — bei Justin dem Märtyrer. Justin selbst indeß wußte diese Ansicht noch nicht für die praktische Auffassung des Christenthums zu benutzen.

Diese Idee nun nahm Clemens von Alexandrien wieder auf, und sie consequent durchführend, bildete er auf ihrer Basis eine theologische Ansicht, welche den bestimmtesten Gegensatz gegen den einseitigen Supernaturalismus, namentlich auch in praktischer Hinsicht, bildete. Die Idee von dem Verhältniß des Christenthums zur menschlichen Natur überhaupt als dem Verhältniß der Selbstoffenbarung des göttlichen Urlogos zu dem der menschlichen Natur ursprünglich einwohnenden spermatischen Logos wehrte von einer doppelten Seite eine einseitig supernaturalistische Ansicht ab. Ein Mal nämlich negative, schnitt sie die Veranlassung desselben ab. Denn von dem Standpunkte jener Idee aus erschien ja das Christenthum nicht mehr als eine völlig isolirte, rein übernatürliche Erscheinung, sondern als eine geschichtlich motivirte, als das natürliche Resultat und die nothwendige Vollendung der durch die ganze Geschichte hindurchgehenden Menschenerziehung des göttlichen Logos. Sodann, positiv, führte sie mit Nothwendigkeit zu der gradezu entgegengesetzten Grundansicht, nämlich zu der Idee von einer specifischen Homogenität und Zusammengehörigkeit des Christenthums und der menschlichen Natur als solcher, des eigenthümlich-christlichen und des allgemein menschlichen Lebens.

μενα σκοπητέον, εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.“ Uebrigens opponirte bis auf einen gewissen Punct Clemens allerdings direct gegen den Montanismus, in seinem verlorenen Werk *περὶ χαρισμάτων* S. Strom. IV, 13. p. 604 extr. sq. Potter.: „*μὴ τοίνυν ψυχικοὺς ἐν ὀνείδους μέρει λεγόντων ἡμᾶς οἱ προειρημένοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες· ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προςέχοντας, ψυχικοὺς καλοῦσιν· πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα.*“ Vgl. L. V, 13. p. 699. Pott.

Die ganz einfache Consequenz dieser letzteren Grundansicht war die Idee des Clemens, von der γνῶσις, und zwar von ihr als dem eigenthümlich-christlichen Zustande. Diese γνῶσις war ihm ja nämlich nichts anderes, als die vollständige Durchdringung und (eben hiermit zugleich) Entwickelung des gesammten natürlichen Lebens des Menschen durch das Christenthum, sowohl nach seiner intellectuellen, als nach seiner sittlichen Seite hin; — recht eigentlich eine andere christliche Natur (ein zur andern Natur gewordenes Christenthum —). Daher kommen wir denn auch bei der Betrachtung der ethischen Ideen des Clemens nothwendig wieder auf den Begriff der γνῶσις zurück.

Zur näheren Betrachtung dieser sittlichen Ideen des Clemens gehen wir jetzt selbst über, und sie wird uns am deutlichsten zeigen, wie dieselben jener einseitig supernaturalistischen Ansicht schnurstracks entgegengesetzt sind.

Wir fragen zuerst nach dem von Clemens aufgestellten Princip des sittlichen Lebens des Christen. Dieses ist ihm eben die γνῶσις, — zunächst im engeren Sinne: die klare und lebendige Erkenntniß Gottes in Christo. Diese Erkenntniß schließt nach seiner Ansicht negativ das unsittliche Leben nothwendig aus (Strom. VII. p. 875: „τῷ ὄντι οὐχ οἷόντε, τὸν θεὸν ἐγνωκότα μεγαλοφρόνως καὶ ἀληθῶς ταῖς ἀντικειμέναις δουλεύειν ἡδοναῖς"), — sie ist aber auch positiv die eigentliche Quelle des sittlichen Lebens und Handelns. Er kannte keine andre reine Triebfeder des sittlichen Handelns als die aus der Erkenntniß des Guten, — namentlich des Logos — hervorgehende Liebe zu ihm. Von ihr unterscheidet er scharf die Triebfeder der Furcht, der Hoffnung und der Nachahmung. Sein Grundsatz ist Strom. IV. p. 576: „δεῖν μήτε διὰ φόβον κολάσεως, μήτε διά τινα ἐπαγγελίαν δόσεως, δι' αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαθὸν προσεληλυθέναι τῷ σωτηρίῳ λόγῳ." Die um der Belohnungen willen das Gute thun, sind ihm Knechte und Miethlinge; und selbst diejenigen, welche das Gute aus Nachahmung thun, setzt er weit unter die, welche es aus Erkenntniß und Liebe des Guten selbst thun; ibid. p. 577: „διαφέρει δ', οἶμαι, τὸ κατὰ μίμησιν ἑλέσθαι τοῦ κατὰ γνῶσιν ἑλομένου ὡς τὸ πεπυρωμένον καὶ τὸ πεφωτισμένον." S. Strom. IV. c. 22. p. 625: „μόνη δὲ ἡ δι' ἀγάπην εὐποιΐα, ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ." Er erklärt deswegen auch, daß wenn Gotteserkenntniß — welche ihm wesentlich zugleich Tugend ist, — und Seligkeit von einander getrennt wären (wie sie es nicht seien, und nicht sein könnten), und der Gnostiker eine von beiden zu wählen hätte, er unbedenklich die Gotteserkenntniß wählen würde. ibid. p. 626. Vgl. Strom. II. p. 492: „τοῖς δὲ τὸ σωτήριον διωρᾶν ὀρθῶς δυναμένοις οὐκ οἶδα, εἴ τι φίλτερον φανήσεται τῆς τε σεμνότητος τοῦ νόμου καὶ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ εὐλαβείας." — Dieses Princip, das Gute um sein selbst willen zu thun, ist der grade Gegensatz gegen die einseitig supernaturalistische Ansicht von dem Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns: rein weil es Gott durch äußerliche Offenbarung geboten hat, ohne Berücksichtigung irgend eines andern Beweggrundes.

Aber auch noch in einem andern Sinne ist dem Clemens die γνῶσις Princip des sittlichen Lebens des Christen, insofern er nämlich unter ihr zugleich die durch das Christenthum bewirkte vollständige und harmonische Entwickelung aller Seiten der menschlichen Natur versteht, und nur unter dieser Bedingung die Möglichkeit eines vollendeten sittlichen Lebens anerkennt. Daher gilt nach Clemens von dem Gnostiker allerdings der Grundsatz: „θέλε, καὶ δυνήσῃ", Strom. I. p. 469.

Denn, setzt er erklärend hinzu: „τοῦ γνωστικοῦ δὲ καὶ ἡ βούλησις καὶ ἡ κρίσις καὶ ἡ ἄσκησις αὕτη.“ Daher hängen auch nach Clemens alle Tugenden wesentlich zusammen, so daß wer Eine wirklich besitzt, alle besitzt, Strom. II. p. 470: „ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς, πάσας ἔχει, διὰ τὴν ἀντακολουθίαν.“ Vgl. Strom. V. p 638.

Hieran schließen wir nun die Vorstellungen des Clemens von der **inneren Beschaffenheit und Natur** des sittlichen Lebens des Christen. Und auch hier zeigt sich unmittelbar wieder seine Entfernung von der einseitig-supernaturalistischen Ansicht. Denn von der einen Seite betrachtet, ist ihm das sittliche Leben des Christen ein wirklich natürliches, allgemein-menschliches; nichts anderes als das Leben der zu ihrer reinen und vollen Entwickelung gebrachten sittlichen Natur des Menschen überhaupt. Deshalb beschreibt er es mit einem solchen Nachdruck als ein **vernünftiges**. Daher folgende Beschreibung der christlichen Sittlichkeit: Paedag. I, 13, p. 160: „καί ἐστιν ἡ μὲν πρᾶξις ἡ τοῦ Χριστιανοῦ ψυχῆς ἐνέργεια **λογικῆς**, κατὰ κρίσιν ἀστείαν καὶ ὄρεξιν ἀληθείας, διὰ τοῦ συμφυοῦς καὶ συναγωνιστοῦ σώματας ἐκτελουμένη· καθῆκον δὲ, ἀκόλουθον ἐν τῷ βίῳ, Θεῷ καὶ Χριστῷ βούλημα, ἐγκατορθούμενον ἀϊδίῳ ζωῇ· καὶ γὰρ ὁ βίος τῶν Χριστιανῶν, ὃν παιδαγωγούμεθα νῦν, σύστημα τί ἐστι **λογικῶν** πράξεων· τούτεστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια· ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν· τὸ δὲ σύστημα, ἐντολαὶ κυριακαί· αἳ δὴ, δόξαι οὖσαι θεϊκαὶ, ὑποθῆκαι πνευματικαὶ, ἡμῖν αὐτοῖς ἀναγεγράφαται, πρός τε ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ πρὸς τοὺς πέλας εὔθετοι· καὶ δὴ καὶ αὖται αὖθις πρὸς ἡμᾶς ἀντανατρέφουσι.“ Also auch in dieser letzteren Beziehung sieht Clemens eine Congruenz und Analogie des christlichen, göttlich geoffenbarten Sittengesetzes und der menschlichen Natur als solcher und ihren Bedürfnissen.

Nichts desto weniger aber ist dabei dem Clemens doch das christlich-sittliche Leben recht eigentlich ein **göttliches**. Ein Leben in der innigsten Gemeinschaft mit Gott in dem Kindesverhältniß zu ihm. „Der Gnostiker ist aus einem guten und treuen Knechte durch die Liebe ein Freund Gottes geworden, wegen der Vollkommenheit seines Zustandes, die er sich durch wahre Zucht und lange Uebung erworben hat.“ Strom. VII. p. 868. extr. sq. vgl. p. 872. Das ganze Leben des Gnostikers ist Gottesverehrung und Umgang mit Gott, und eben hierin findet er seine wahre Heiligung: Strom. VII. p. 851: „Nicht an einem bestimmten Orte, oder in einem ausgesonderten Tempel, nicht an einzelnen bestimmten Tagen und Festen, sondern sein ganzes Leben hindurch, und an jedem Orte, eben sowohl wenn er für sich allein ist, als wenn er mit andern zusammen ist, die denselben Glauben angenommen haben, verehrt der Gnostiker Gott, d. h. dankſagt er ihm für die Erkenntniß des wahren Lebens. Wenn aber schon die Gegenwart eines heiligen Mannes durch die Ehrerbietung und Scheu, welche man ihm erweiset, den, der mit ihm umgeht, fortwährend zum Besseren bildet und fördert: wie wird nicht der, der immer in Gottes Gegenwart lebt durch seine Erkenntniß und sein Leben und Danksagung, gewiß immer besser werden in allen seinen Werken und Worten und Neigungen? — — Unser ganzes Leben hindurch feiern wir einen Festtag, überzeugt, daß Gott überall und unter allen Umständen gegenwärtig ist; unter Lobpreisungen bestellen wir unsere Aecker, Hymnen singend schiffen wir, und in jedem andern Lebensberuf sind wir thätig nach Gebühr, so gut wir vermögen. Noch näher aber ist der Gnostiker mit Gott verbunden, welcher zugleich in allen Dingen

Ernst und Fröhlichkeit beweiset; Ernst, weil er sich zu Gott hingewendet hat; Fröhlichkeit, indem er die menschlichen Güter erwägt, die Gott uns gegeben hat." Das ganze Leben eines solchen Gnostikers ist Gebet und Umgang mit Gott; Strom. VII. p. 875. Hierzu nehme man die Beschreibung, die Clemens von dem Gebet gibt: Strom. VII. p. 853: „Es ist aber das Gebet, wenn ich mich kühn ausdrücken darf, ein Umgang mit Gott („ὁμιλία πρὸς τὸν Θεόν"), und wenn wir auch nur lispeln, und, ohne die Lippen zu bewegen, im Stillen reden, so ist dieß doch ein lautes Schreien des Herzens. — — Wenn einige sich bestimmte und stehende Stunden für das Gebet ansetzen, — — so betet der Gnostiker sein ganzes Leben hindurch, indem er durch sein Gebet mit Gott umzugehen sucht. — Wie Gott alles kann, was er will, so empfängt der Gnostiker alles, was er bittet." Das ganze Leben des Gnostikers ist ein Leben im Glauben und aus dem Glauben. „Der Glaube durchströmt bei ihm das ganze Leben, wie das Blut, und bei seinem Tode vergießt er diesen seinen Glauben als seine eigentliche innere Lebenskraft, wie der Märtyrer sein Blut." Strom. IV. p. 570. Dieses innere Leben des Christen in der Gemeinschaft mit Gott ist dann zugleich auch wesentlich ein Vergöttlichtwerden des Menschen. Strom. IV. p. 632: „τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ, τὸν γνωστικὸν ἤδη γένεσθαι Θεόν"; wobei er sich auf Ps. 102, 6 beruft. Paedag. III. c. 1 p. 251. Vgl. besonders die Note 7 zu Protrept. p. 88 ed. Potter.*) Das Ziel des ganzen sittlichen Strebens des Christen ist ihm die ewige Ruhe in Gott. Paedag. I. p. 160: „τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ Θεῷ· τοῦ δὲ αἰῶνος ἐστὶν ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος."

Eigenthümlich ist hierbei dem Clemens, und zugleich ein Mangel seiner sittlichen Auffassung des Christenthums (ein Mangel, dessen inneren Grund wir bald entdecken werden), daß er das innere sittliche Leben des Christen in seinem Verhältniß zur äußeren Welt vorzugsweise nur von seiner negativen Seite auffaßt, als ἀπάθεια. Ueber diese ἀπάθεια des Gnostikers oder des wahren Christen spricht sich Clemens sehr stark aus z. E. Strom. IV. p. 581. „Er (der Logos) will daher, daß diejenigen, welche zur reinen Erkenntniß Gottes gelangen, rein sein sollen von den sinnlichen Begierden und von allen unheiligen Gedanken, so daß der das Regiment führenden Vernunft (τὸ ἡγεμονικὸν) nichts Fremdartiges mehr anhänge, das ihre Macht schwäche. Wenn nun also der, welcher dieser heiligen Eigenschaft auf gnostische Weise theilhaftig geworden ist, in der Beschauung lebt, mit dem Göttlichen rein (καθαρῶς) umgehend; so kommt er so nahe dem Zustande apostathischer Identität (προσεχέστερον ἐν ἕξει γίνεται ταυτότητος ἀπαθοῦς), daß er nicht mehr Wissenschaft und Erkenntniß hat, sondern selbst Wissenschaft und Erkenntniß ist." Desgleichen Strom. VI, 9. p. 775: „Der Gnostiker ist so beschaffen, daß er blos den zur Erhaltung des Körpers nothwendigen Affecten unterworfen ist, wie Hunger, Durst und was dem ähnlich ist." ibid. p. 777: „Wer durch die Liebe schon in dem zukünftigen Leben lebt, indem er durch die Erkenntniß die Hoffnung überkommen hat, der begehrt auch nicht ein Mal etwas, indem er, so viel dieß möglich ist, das Begehrte schon besitzt. Daher bleibt

---

*) Er verwahrt sich aber auch gegen Mißdeutung: Strom. VII. p. 886: „οὐ γὰρ καθάπερ οἱ στωϊκοὶ ἀθέως πανὺ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου λέγομεν καὶ Θεοῦ."

der, der gnostisch liebt, wohl in Einem und demselben unveränderlichen Zustande. Er wird also nicht eifersüchtig darnach streben, den Schönen ähnlich zu werden, indem er ja durch die Liebe die Schönheit selber besitzt. Kühnheit aber und Begierde, wie kann die der noch brauchen, der die Gemeinschaft in der Liebe gegen den affectlosen (ἀπαθῆ) Gott erlangt hat und durch die Liebe sich unter die Zahl seiner Freunde eingetragen hat? Den wahren Gnostiker und Vollkommenen müssen wir also ausnehmen von jedem Affect der Seele. Denn die Erkenntniß wirkt die Uebung (συνάσκησιν), die Uebung aber eine feste, wohlgeordnete Gemüthsfassung (ἕξιν ἢ διάθεσιν), eine solche Gemüthsfassung aber Affectlosigkeit (ἀπάθειαν), nicht blos Zügelung der Affecte (μετριοπάθειαν). Die Affectlosigkeit ist aber die Frucht der völligen Ausrottung der Begierden." Vgl. auch Strom. VII. p. 870. — Man fühlt wohl bald, es ist in dieser Vorstellungsweise etwas ächt christliches, aber auch etwas Fremdartiges, Schiefes. Wie es sich damit eigentlich verhält, das wird sich ergeben, wenn wir nun weiter fragen

nach dem äußeren Object, auf welches nach Clemens die sittliche Thätigkeit des Christen gerichtet ist. Auch hier bleibt sich Clemens allerdings gleich in seiner Opposition gegen jene einseitig supernaturalistische Richtung. Jenes Object ist ihm das allgemein menschliche Leben mit seinen Verhältnissen. Eine in dieser Hinsicht sehr deutliche Stelle ist Strom. VII. p. 874: „Der Gnostiker ißt und trinkt und freiet; nicht zwar so, daß ihm dieß an sich selbst Hauptzweck wäre (οὐ προηγουμένως), sondern aus Nothwendigkeit. Das Heirathen aber meine ich, wenn es die Vernunft sagt (ἐὰν ὁ λόγος ἔρῃ), und so wie es angemessen ist. Denn wenn er vollkommen geworden, so hat er zu Vorbildern die Apostel; und als wahren Mann beweiset er sich nicht darin, wenn er das einsame Leben erwählt (μονήρη βίον); sondern der besiegt die Männer, der in der Ehe lebt, und Kinder zeugt, und für sein Hauswesen sorgt, eben darin sich frei von Lust und Schmerz zu erhalten geübt ist, und bei der Verwaltung seines Hauswesens doch nicht von der Liebe Gottes sich losreißen läßt, und jeder Versuchung widersteht, die ihm durch seine Kinder, seine Frau, seine Dienerschaft und seine Besitzthümer veranlaßt wird. Wer aber kein Hauswesen führt, der ist von vielen Versuchungen frei. Wer also blos für sich zu sorgen hat, der wird von demjenigen übertroffen, der zwar, was sein eignes Heil betrifft, hinter ihm zurücksteht, es ihm aber zuvorthut in der Betreibung der Dinge, die zu diesem irdischen Leben gehören, und freilich nur ein geringes Bild bewahrt, durch die Sorge für die Wahrheit." Daher erkennt nun Clemens auch die allgemein menschlichen Lebensverhältnisse in ihrer ganzen eigenthümlichen Würde an. Sein allgemeiner Grundsatz in dieser Hinsicht steht Paedag. II, 5 p. 196: „ὁπόσα φυσικὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ, ταῦτα οὐκ ἀναιρεῖν ἐξ αὐτῶν δεῖ, μᾶλλον δὲ μέτρον αὐτοῖς καὶ καιρὸν ἐπιτιθέναι πρέποντα." Vor allem erkennt er die Ehe in ihrer Würde an, die er ausdrücklich auch für den Gnostiker angemessen erklärt: Paed. II. p. 227, und von der er überhaupt mit der höchsten Ehrfurcht spricht; aber in der er freilich auch die zarteste Keuschheit verlangt. Str. III, 7 p. 538: „Wer ein Weib heirathet um der Kindererzeugung willen, muß Enthaltsamkeit üben, so daß er auch seiner eignen Frau nicht begehre, die er lieben soll" — Strom. II, 23 p. 506: „Die Ehe muß, wie ein heiliges Götterbild, rein bewahrt werden von aller Befleckung, so daß wir mit dem Herrn vom Schlaf aufstehen, und mit Danksagung und Gebet zur Ruhe gehen." — Als den alleinigen Zweck der Ehe erkennt er die Kindererzeugung an: Strom. II. p.

502. III. p. 538. Mit Innigkeit ergießt er sich in das Lob einer tugendhaften Ehefrau. Paedag. III, 11 p. 293: „Es gibt nichts Lieblicheres als ein häusliches Weib, welches sich und ihren Mann mit eignem Schmuck kleidet, so daß alle frohlocken, die Kinder über die Mutter, der Mann über das Weib, sie über beide, alle aber über Gott." Vgl. auch Strom. IV, 20 p. 620 sq. Doch will er auch kein allgemein bindendes Gesetz aus der Ehe machen. Strom. II, p. 502 sq. III. p. 541. 548. 555. 560. Nur darf man die Ehelosigkeit nicht aus Verachtung und Haß der Creatur erwählen. Die zweite Ehe hält Clemens zwar nicht für verboten; aber doch für nur der menschlichen Schwachheit wegen nachgesehen, und mit der eigentlichen neutestamentlichen Vollkommenheit nicht übereinstimmend. — Er schreibt Strom. III, 12. p. 548: „Der Herr, indem er das Alte erneut, gestattet nicht mehr die Polygamie, sondern führt die Monogamie ein, zum Behuf der Kindererzeugung und der Sorge für das Hauswesen, zu welchem das Weib zur Gehilfin gegeben ist; und wenn der Apostel Jemandem der Unenthaltsamkeit und Brunst wegen die Erlaubniß zur zweiten Ehe gibt: so sündigt ein solcher zwar nicht wider das Testament, er erfüllt aber auch nicht jene höchste Vollkommenheit des Lebens, zu der man es nach dem Evangelium bringt. Himmlischen Ruhm erwirbt sich, wer für sich bleibt, die Verbindung, die durch den Tod aufgelöst ist, unverletzt bewahrend, und mit dankbarem und willigem Herzen der Ordnung gehorchend, durch die es bewirkt ist, daß er von dem Dienst des Herrn nicht losgerissen werden kann." — Ebenso findet Clemens auch nichts Anstößiges darin, daß der Christ bürgerliche Aemter bekleide, und verlangt nur, daß er auch hier seinen christlichen Sinn nicht verläugne: Strom. VII, 3 p. 837 („Wenn der Gnostiker in einem öffentlichen Amte steht, so wird er nicht anders als Moses, denen, über die er zu gebieten hat, zum Heile vorangehen, und die Wilden und Ungläubigen sanft machen, so daß er die Guten und Ausgezeichneten ehrt, die Gottlosen aber straft, so viel es zum Behuf der Zucht der Vernunft angemessen ist"). In demselben Geiste erklärt Clemens sich auch über den Besitz von Reichthümern in der kleinen Schrift *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; deren Zweck überhaupt ist, zu zeigen, daß das Aeußerliche etwas an und für sich Gleichgiltiges sei, das an und für sich dem Seelenheil weder schaden, noch nützen könne, — daß vielmehr alles auf die Gesinnung ankomme, in der man es entweder recht gebrauche oder mißbrauche, — daß nicht der Reichthum an und für sich etwas Schädliches sei, sondern nur die Liebe zum irdischen Gut, — nicht die Armuth an und für sich etwas Lobenswerthes, sondern nur die Lossagung der Seele von dem Irdischen in der Gesinnung. — Auch von dem Fasten hat Clemens keine hohe Vorstellung, sondern empfiehlt nur das Fasten, „welches in der Enthaltung von allem Bösen besteht, nicht nur von der bösen That, sondern auch von dem bösen Worte und dem bösen Gedanken." Strom. VI, 12 p. 791. vgl. VII, 12 p. 877. Gegen die strengen Kasteiungen mancher gnostischer Secten bemerkt er Strom. III. p. 533: „So wie die Demuth durch Sanftmuth sich offenbart, nicht aber durch Kasteiung des Körpers, so ist auch die Enthaltsamkeit eine Tugend der Seele, nicht im Aeusserlichen, sondern im Innern gegründet. Diese Hochmüthigen sagen, daß sie dem Herrn nachahmen, der weder geheirathet, noch etwas Irdisches besessen habe; aber die heilige Schrift ruft ihnen zu: Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade." — Auch vom Werth des Märtyrerthums hat Clemens Ansichten, die nach beiden Seiten hin das richtige Maß halten. Strom.

IV. p. 570 sqq. Das Wesentliche des Märtyrerthums findet er in dem Leben jedes wahren Christen wieder: das Zeugniß für die göttliche Wahrheit. Dabei erklärt er sich bestimmt gegen alles absichtliche Suchen des Märtyrertodes. Ja es ist sehr charakteristisch, daß Clemens sogar eine Vorstellung von dem Werth der Kunst für das christliche Leben hat. Wenigstens was die Musik*) angeht, äußert er sich in dieser Weise: Strom. VI, 11 p. 785: „Es ist auch von der Musik zu reden, als einem Mittel, die Sitten mild zu machen und zu verschönern. Gewiß ja trinken wir einander auch beim Gastmahl unter Gesang zu, unsre Begierde besänftigend, und Gott verherrlichend für den Reichthum seiner Gaben, die er den Menschen zu genießen gibt, und dafür daß er uns beständig Nahrung darreicht zum Wachsthum an Leib und Seele. Zu verwerfen ist aber die überflüssige Musik, jene allzu künstliche, welche das Gemüth verweichlicht und zu allerlei Affecten aufregt, indem sie sich bald in Trauertönen bewegt, bald wieder wüthet und rast.“

Da nun also dem Clemens bestimmt das allgemein-menschliche Leben mit seinen besondern Verhältnissen das äußere Object war, auf welche die sittliche Thätigkeit des Christen gerichtet sein soll: so konnte er auch die Frage nicht umgehen, welches denn nun die eigenthümliche Gestalt sei, welche die sittliche Thätigkeit des Christen dem allgemein-menschlichen Leben zu geben habe. Auf diese Frage steht er uns sehr ausführlich Rede, indem er uns in dem zweiten und dritten Buche des Pädagogen ein äußerst detaillirtes Bild des äußeren Lebens des Christen gibt. Nun ist der Pädagoge freilich für Anfänger im Christenthum geschrieben, nicht für den Gnostiker. Allein nichts desto weniger können wir jenes Bild doch mit vollem Rechte hierherziehen. Denn nicht durch die äußere Gestalt seines Lebens unterscheidet sich nach Clemens der Gnostiker von dem Anfänger im Christenthum, sondern nur durch das innerliche Princip, aus welchem bei ihm jene fließe.

Wir geben zuerst die Materien an, von denen die beiden gedachten Bücher des Pädagogen handeln. B. II. K. 1: „Wie man sich in Ansehung der Nahrungsmittel zu verhalten habe.“ K. 2: „Was man beim Trinken zu beobachten habe.“ K. 3: „Daß man nicht nach kostbarem Geräthe trachten solle.“ K. 4: „Wie man sich bei den Gastmählern erholen solle.“ K. 5: „Vom Lachen.“ K. 6: „Von schandbaren Reden.“ K. 7: „Was diejenigen zu beobachten haben, welche ehrbar zusammenwohnen.“ K. 8: „Ob man sich der Salben und Kränze bedienen dürfe.“ K. 9: „Wie man sich in Betreff des Schlafs zu verhalten habe.“ K. 10: „Was in Ansehung der Kinderzeugung zu erinnern ist.“ K. 11: „Von dem Schuhwerk.“ K. 12: „Daß man nicht Edelsteine und goldnen Schmuck bewundern soll.“ B. III. K. 1: „Von der wahren Schönheit.“ K. 2: „Daß man sich nicht putzen soll.“ K. 3: „Wider die Männer, welche sich putzen.“ K. 4: „Mit wem man umgehen solle.“ K. 5: „Wie man sich in Ansehung des Badens zu verhalten habe.“ K. 6: „Daß

---

*) Denn von andern Künsten, wie Malerei und Sculptur, will Clemens nichts wissen. Protrept. p. 54: „καὶ γὰρ δὴ καὶ ἀπηγορεύεται ἡμῖν ἀναφανδὸν, ἀπατηλὸν ὁρίζεσθαι τέχνην· οὐ γὰρ ποιήσεις, φησὶν ὁ προφήτης, παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω.“ Ebenso äußert sich auch Justinus Martyr, dial. c. Tryph. p. 321: „εἴπατε γάρ μοι, οὐχὶ Θεὸς ἦν ὁ ἐντειλάμενος διὰ Μωσέως, μήτε εἰκόνα, μήτε ὁμοίωμα, μήτε τῶν ἐν οὐρανῷ ἄνω, μήτε τῶν ἐπὶ γῆς ὅλως ποιῆσαι;“

der Christ allein reich sei." K. 7: „Daß für den Christen die Mäßigkeit eine schöne Mitgift sei." K. 8: „Daß die Bilder und Beispiele das Hauptstück des richtigen Unterrichts seien." K. 9: „Um welcher Ursache willen man ein Bad zu nehmen habe." K. 10: „Daß solche, die vernunftgemäß leben, auch Leibesübungen anzustellen haben." K. 11: „Kurze Anleitung zur besten Lebensweise." K. 12: „Abermals kurze Anweisung zur besten Lebensweise; und von den Stellen der h. Schrift, welche das Leben der Christen schildern."

Aus diesen beiden Büchern geben wir nun einen gedrängten Auszug (siehe Stäudlin, S. 191—200.)

[* Die betr. Stellen sind von Rothe aus Stäudlin zwar wörtlich entnommen, aber des Zusammenhangs wegen und als Grundlage für die darangeschlossene Kritik hier ausnahmsweise wieder mit abgedruckt.]

In Ansehung des Essens und Trinkens und der Gastmahle gibt Clemens Vorschriften wie folgende. Man muß nicht mehr Speise und Trank zu sich nehmen, als zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, und auf das damit verbundene sinnliche Vergnügen keine Rücksicht nehmen. Man muß nicht viele und mannichfaltige und sehr künstlich zubereitete Speisen genießen, welche unsere Natur auch nicht verlangt. Einfache, gewöhnliche Speisen, in geringem Maß genossen, sind der Natur gemäßer, gesünder und der Entwickelung, Uebung und Thätigkeit unsrer Geisteskräfte günstiger. Unmäßigkeit und Leckerhaftigkeit verträgt sich nicht mit dem Hunger und Durst nach geistiger Nahrung, nicht mit einem reinen und edlen Sinn. Das Weintrinken ist an sich nicht verboten; der Heiland selbst hat ja Wein getrunken. Aber fremde, kostbare Weine zu trinken, ist schon ein Beweis von Unmäßigkeit. Jünglinge sollen sich des Weines enthalten. Sie bedürfen seiner zur Leibesstärkung nicht, und er erregt in ihnen nur allerlei Lüste und Leidenschaften. Aeltere Personen aber, besonders Greise, mögen ihn auch wohl bis zur Fröhlichkeit trinken. Der Wein stärkt sie, macht sie milder, angenehmer, wohlwollender. Es ist besser, ihn des Abends zu trinken, wenn wir uns nicht mehr mit ernsten Studien beschäftigen, und wenn die Luft kühler ist; aber auch alsdann darf man nur wenig trinken. Uebrigens ist im Durchschnitt das Wasser der natürlichste und beste Trank. Es läßt unsre Triebe, Lüste und Leidenschaften unaufgeweckt; auch sollte ja selbst im Abendmahle der Wein mit Wasser, als dem Zeichen des Heils, vermischt werden, und Gott ließ in der Wüste Wasser aus dem Felsen springen.

Auch gewisse Regeln des Anstandes muß man beim Essen und Trinken beobachten. Man soll in guter Gesellschaft essen, Niemand dabei ein Aergerniß geben, Gott Dank sagen; nicht hastig und gierig essen, nicht den Mund ganz vollstopfen, Hände, Bart und Polster nicht beschmutzen, eine gesetzte, unveränderte Miene beibehalten, nicht mit vollem Munde sprechen, nicht zugleich essen und trinken; wenn man trinkt, das Gesicht nicht verziehen, das Kinn und Kleid nicht bespritzen, nicht laut und mit Geräusch trinken. Bei Gastmählern soll man Niemand verhöhnen und beleidigen. Jünglinge und Mädchen sollen in der Regel bei den Gastmählern nicht gegenwärtig sein. Denn sie hören und sehen daselbst Vieles, was ihre Sitten verdirbt, ihren Glauben wankend macht, ihre Begierden reizt, und sie selbst können durch die Blüthe ihres Alters andere in Versuchung zur Sünde führen. Das Gespräch bei der Mahlzeit soll anständig, gemäßigt, bescheiden und ehrerbietig sein. Lautes Geschrei, Possenreißen, häufiges Ausspucken, Ausschnaufen, Niesen, obscöne

Reden, heftige Gestikulation u. dergl. ist dabei gänzlich zu vermeiden. Kein geräuschvoller Gesang und kein musikalisches Instrument soll dabei gehört werden; höchstens ein geistlicher Gesang eines Einzigen unter Begleitung der Leier. Die Blumenkränze, die Oele reizen nur zur Wollust, besonders wenn die Nacht nahe ist. Was soll der Kranz auf dem Haupte? Die Blumen stehen schöner auf dem Felde, das Haupt kühlen sie zu stark, und auf dem Haupte genießt man weder ihre Schönheit noch ihren Geruch; auch sind die Kränze den Göttern geweiht, werden Götzenbildern und Leichnamen aufgesetzt, werden bei den Orgien getragen, und ziemen sich also nicht für den Christen, um so weniger, da ihr Herr mit einer Dornenkrone gekrönt wurde. Wenn die Salböle dazu dienen, den Körper zu stärken, Krankheiten zu heilen, den üblen Geruch des Körpers zu unterdrücken, wenn sie nicht zur Wollust reizen, wenn sie der Gesundheit nicht schädlich sind, wenn man sich dabei nicht blos die Weichlichkeit zum Zwecke setzt: so mag man sie allerdings mit Maß gebrauchen.

Ebenso ist auch, was das Hausgeräth und die Kleidung betrifft, alles Ueppige, Verschwenderische, Weichliche zu vermeiden Alle Geräthschaften und Gefäße von Gold oder Silber oder einer andern kostbaren Materie sind zu verwerfen, weil sie einen Aufwand erfordern, welchen man lieber den Armen widmen sollte, weil geringeres Geräthe dieselben Dienste leistet, und der Luxus doch nur Eitelkeit und Weichlichkeit verräth. Auch schickt es sich nicht für die Christen, bunte und seidene Kleider, Gold, Perlen, Edelsteine zu tragen, indem dieß weit über den Zweck der Kleidung hinausgehen heißt. Die weiße Kleidung ist die anständigste für den Christen; eine andere Farbe ist nur alsdann für erlaubt zu halten, wenn sie dem Zeuge natürlich ist. Reiche sollen sich auch in der Kleidung nicht mehr anmaßen und nicht mehr auszeichnen, als andere, indem ja eigentlich alle Güter allen gemeinschaftlich sind. Es ist eine empörende Lieblosigkeit, in Ueberfluß und Pracht zu leben, während so viele Menschen darben. Auch besteht ja die wahre Schönheit nicht im Putz, sondern in der Tugend; diese übrigens theilt auch dem Körper etwas Reizendes, Liebenswürdiges und Sanftes mit. Bei dem männlichen Geschlecht ist alles Weibische, Weichliche, Gesuchte und Ueppige in der Kleidung doppelt unanständig und lächerlich. Clemens schildert bei dieser Gelegenheit die Stutzer seiner Tage, und spottet sie aus. Er spricht von Männern, welche sich den Bart ganz abscheeren, in feinen und durchsichtigen Kleidern umhergehen, von Salbölen duften, ihre Haare färben und auf eine künstliche Art kämmen, sich schminken. Das Scheeren des Barts verwirft Clemens, weil der Bart den Mann vom Weibe unterscheide, weil er ein Zeichen männlicher Kraft und eine Zierde des Mannes sei, und weil überhaupt, wie die Schrift sage, alle Haare unseres Hauptes gezählt seien. Bei beiden Geschlechtern ist ihm jede Art von Schminke eine sündliche Entstellung der Natur und ein schändlicher Betrug. Dahin gehört auch das Tragen falscher Haare, welches zugleich einen Vorwurf gegen den Schöpfer enthält, daß er uns nicht mehr Haare geschenkt hat, und mit dem Uebelstande verbunden ist, daß wenn der Bischof einer solchen Person bei irgend einer Amtsverrichtung die Hand auflegt, nicht diejenige Person die Handauflegung empfängt, welcher sie eigentlich bestimmt ist, sondern eine ganz andere unbekannte. Den Körper, will Clemens, soll man statt dessen durch Symmetrie der Glieder, durch Anstand und natürliche Farbe verschönern, welches durch Sorge für die Gesundheit, durch Mäßigung, Bewegung und Leibesübungen geschieht.

Die Christen sollen überall nichts in ihrem Anzuge zeigen, was ihrer Würde und Bestimmung zuwider ist. Auf ihren Siegelringen sollen keine Figuren von Menschen in unanständigen Stellungen, keine Figuren von heidnischen Gottheiten, kein Bogen, kein Schwert, kein Becher, sondern etwa die Figur einer Taube, eines Fisches, eines Schiffs, eines Ankers zu sehen sein.

Besonders dringt Clemens, was das weibliche Geschlecht betrifft, auf rechte Zucht und Sitte. Er klagt bitter über den Hang desselben zur Kleiderpracht, Eitelkeit, Weichlichkeit und Ueppigkeit; und weist dasselbe mit Ernst und Strenge auf seine Bestimmung und Pflichten hin. Er redet von Weibern, welche sich um ihren Mann und ihre Haushaltung nicht bekümmern, den Erwerb ihres Mannes zu ihren Vergnügungen verschwenden, sich den ganzen Tag mit ihrem Putz, ihren Sclaven, ihren Liebhabern beschäftigen, ihre Gesundheit durch allerlei Gattungen von Schminke zerstören, vor dem Spiegel Abgötterei mit sich selbst und ihrem Putze treiben, die Ehe brechen, unzüchtige Gespräche führen, oft ein Hündchen oder einen Papagei oder ein anderes Thier mit höchster Sorgfalt ernähren und an sich gewöhnen, während sie ihre eigenen Kinder aussetzen, und die Mildthätigkeit gegen arme Waisen und schwächliche Alte gänzlich vergessen; die sich in den Bädern auf's schamloseste und unbescheidenste betragen. Er macht es den Frauen zur Pflicht, sich des Hauswesens anzunehmen, dabei selbst Hand anzulegen, für die Bedürfnisse ihres Mannes zu sorgen, und wenn sie sich ja schmücken, es mit Maß und Einfalt zu thun, und blos um ihrem Manne zu gefallen.

In Ansehung des Schlafes verlangt Clemens, daß dabei alles Weichliche und Wollüstige vermieden werde. Er erinnert daran, daß weiche und warme Betten der Gesundheit nachtheilig seien, und welche Einfachheit und Sparsamkeit die Alten in diesem Stücke beobachtet hätten. Er räth, bei Tage nicht zu schlafen, und auch dem nächtlichen Schlafe der Arbeit wegen etwas abzubrechen.

Die Bäder angehend, unterscheidet er verschiedene Gattungen derselben. Blos zum Vergnügen soll man niemals baden, auch nicht blos um sich zu erwärmen, weil dieß auf andere Art geschehen könne. Frauenzimmer sollen der Reinlichkeit und Gesundheit wegen, Männer aber nur der letzteren wegen zuweilen laue, temperirte Bäder nehmen dürfen. Jünglinge sollen sich derselben gänzlich enthalten, und sich statt dessen mit Leibesübungen beschäftigen, mit Ringen, Wettlaufen, Wasserschöpfen, Holzhacken, lautem Lesen. Häufiges Baden schwäche, und mache vor der Zeit alt. Wenn man zu leer oder zu voll von Speisen ist, soll man nicht baden. Das beste Bad sei das geistige. — Beim Kaufen und Verkaufen soll keiner von beiden Theilen handeln, keiner schwören, jeder soll mit Einem Worte der Wahrheit gemäß den Preis sagen, für welchen er etwas oder welchen er zu geben gesonnen ist. — Männer und Weiber sollen in einer bescheidenen und anständigen Kleidung zur Kirche kommen, die Weiber immer verschleiert. Wenn sie aus der Kirche gehen, sollen sie nicht Ernst und Würde in derselben ganz zurücklassen, nicht scherzen, singen und sich der Ausgelassenheit überlassen, sondern außer der Kirche eben so gestimmt sein, wie in derselben; auch auf der Straße einander nicht auf eine auffällige, ungeziemende Art grüßen. Wenn die Christen sich in der Kirche küssen, so soll es mit Bescheidenheit, Keuschheit und mit verschlossenem Munde geschehen; sie mögen bedenken, daß der Kuß allein noch nicht die Liebe ausmacht

[* richtiger: „daß die Liebe nicht im Kuß, sondern in der Gesinnung besteht,

ἀγάπη οὐκ ἐν φιλήματι ἀλλ' ἐν εὐνοίᾳ κρίνεται. οἱ δὲ οὐδὲν ἀλλ' ἢ φιλήματι, καταψοφοῦσι τὰς ἐκκλησίας.] —

Den Besuch der heidnischen Schauspiele verbietet Clemens. Bloßes Spiel darf nach seiner Ansicht niemals als ein ernstliches Geschäft behandelt werden; und er meint, man könne sich immer auf eine edlere Art erholen und aufheitern. Ebenso betrachtet er auch die Spiele überhaupt, besonders die Hazard-Spiele als einen Zunder der Leidenschaften, als eine Beschäftigung mit etwas Leerem und Unwürdigem, als einen Müßiggang, als eine Veranlassung zu schlechter Gesellschaft. — Sclaven zu halten mißbilligt Clemens nicht; aber daß man ihrer damals so viele hielt, fast für jede Gattung von Dienst und Verrichtung einen besondern Sclaven, dieß findet er durchaus verwerflich. Echt neutestamentlich spricht er sich über die Pflichten ihrer christlichen Herrn über sie aus. —

Das so eben aus der Feder des Clemens mitgetheilte Bild des äußeren Lebens des Christen scheint nun den Erwartungen wenig zu entsprechen, die man sich den oben nachgewiesenen practischen Grundansichten des Clemens zufolge von demselben gemacht haben dürfte. Es ist voll von pedantischen Zügen, und es spricht sich in demselben durch und durch ein Kleinlichkeitsgeist aus, der uns bei einem Manne wie Clemens auf den ersten Anblick nothwendig befremden muß. Indessen kann man doch leicht den Schlüssel zum Verständniß dieser befremdlichen Erscheinung finden. Eben in den ethischen Grundansichten des Clemens selbst lag die Veranlassung zu diesem Mißglücken des Versuchs einer Construction des äußeren allgemein menschlichen Lebens als eines christlichen: nämlich in seiner Ansicht von der Natur des inneren christlich-sittlichen Lebens und von dem Verhältniß desselben zu dem äußeren Leben.

Der eigentliche Mangel der practischen Richtung des Clemens — wie sie uns in dem Bisherigen vorliegt, — beruht nämlich darauf: daß er zum eigenthümlichen Gegenstande der sittlichen Thätigkeit des Christen zwar allerdings das äußere allgemein menschliche Leben und dessen Verhältnisse macht, aber dieses nur n e g a t i v e einer r e i n i g e n d e n, nicht zugleich p o s i t i v e einer b i l d e n d e n Thätigkeit. Wie aber Clemens zu diesem Mangel kam, dieß liegt sehr nahe.

Daß Clemens, indem er sich die sittliche Thätigkeit des Christen auf das äußere allgemein-menschliche Leben gerichtet dachte, ihr z u a l l e r n ä c h s t die Aufgabe stellte, dasselbe zu reinigen: dieß war gewiß sehr natürlich, zumal unter den damaligen Umständen, wo es nicht nur von der Sünde, sondern auch bestimmt von dem Heidenthum auf eine so in die Augen fallende Weise durchdrungen war. Und bei der Durchdringung des gesammten häuslichen und bürgerlichen Lebens, der gesammten bürgerlichen Sitte durch das Heidenthum, wie sie damals Statt fand, konnte eine solche Reinigung in der That nicht anders bewerkstelligt werden, als so, daß man sich dabei bis auf das einzelnste Detail einließ, so daß sich hieraus die ängstliche Sorgfalt des Clemens in der Anordnung der scheinbar gleichgiltigsten Verhältnisse des äußeren Lebens, und die dabei sich oft darlegende Pedanterie und Kleinlichkeit vollkommen erklärt.*)

Allein warum blieb nun Clemens bei dieser ersten Weise der Einwirkung der christlich-sittlichen Thätigkeit auf das äußere allgemein-menschliche Leben stehen? warum schritt er nicht fort auch zu einer eigentlich bildenden Einwirkung der erste-

---

*) Vgl. S t ä u d l i n, a. a. O. II. S. 321 f.

ren auf das letztere? Auf diese Frage dient zur Antwort: Zu einem solchen Fortschreiten fehlte ihm zunächst eine eigentliche und durchgreifende Veranlassung — bei seiner Ansicht von der Natur und Bedeutung des äußeren allgemein menschlichen Lebens. Er zeichnete sich zwar dadurch sehr bestimmt zu seinem Vortheile aus, daß er dieses nicht als ein sich gegen das innere eigenthümlich-christliche Leben gleichgiltig verhaltendes betrachtete, sondern als das specifische Object, auf welches sich das letztere mit seiner sittlichen Thätigkeit zu richten habe. Aber er ging hierbei doch noch nicht weit genug; er erkannte das äußere allgemein-menschliche Leben noch nicht als in sich selbst Zweck, als göttlichen Zweck, — sondern er faßte es nur erst als bloßes Mittel auf in Beziehung auf das innere göttliche Leben des Christen, welches ihm allein in sich selbst Zweck, und zwar lediglich Zweck, war. Er hatte wohl eine sehr bestimmte Vorstellung von dem inneren Leben des Christen und des Menschen überhaupt als einer Offenbarung und Verherrlichung Gottes; aber keine Vorstellung von dem äußeren Leben weder der christlichen Menschheit, noch der Menschheit als solcher überhaupt, von der Geschichte als einer solchen Offenbarung und Verherrlichung Gottes, keine Vorstellung von einer Verwirklichung des inneren Gottesreichs, wie es in den Herzen der Christen wohnt, auch nach außenhin, in der Geschichte, — außer in wie weit eine solche etwa innerhalb der engen Gränzen des christlichen Gemeindelebens statt finden konnte. Und doch war es augenscheinlich grade erst diese letztere Vorstellung, welche der sittlichen Thätigkeit des Christen eine entschiedene Richtung auf die Aus- und Fortbildung des äußeren allgemein-menschlichen Lebens hin geben konnte. Wir wollen dabei gern gerecht sein, und anerkennen, daß Clemens zu seiner Zeit gar nicht wohl zu der Ansicht gelangen konnte, die wir hier bei ihm vermissen, indem ihm die Bedingung ihrer deutlichen Auffassung, die Idee des christlichen Staats, fehlte, und unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen des Christenthums beinahe fehlen mußte.

Indessen, wenn nun auch dem Clemens das äußere allgemein-menschliche Leben blos Mittel war in Beziehung auf das innere christliche und namentlich christlich-sittliche Leben: war denn damit wirklich schon jeder Gedanke an eine positiv bildende Einwirkung des letzteren auf das erstere ausgeschlossen? An und für sich noch nicht unbedingt. Es hing hier alles davon ab, in wiefern, in welcher Weise dieses als Mittel gedacht wurde für jenes, oder deutlicher: wie man sich den Dienst vorstellte, welchen dieses jenem leisten sollte. Und in dieser Hinsicht ließen sich im Allgemeinen drei verschiedene Vorstellungen auffassen. Man konnte annehmen entweder das äußere allgemein menschliche Leben solle für das innere christliche Leben ein positives Erregungsmittel sein, oder es solle das erstere blos ein Mittel sein, um das letztere relativ zu hemmen und innerhalb bestimmter Gränzen festzuhalten, um so durch den Kampf desselben gegen eine ihm gesetzte Schranke seine Läuterung und Erstarkung zu bewirken, — oder endlich es solle das erstere für das letztere wesentlich beides sein, negatives Hemmungsmittel und positives Erregungsmittel. Für eine dieser drei Ansichten mußte sich der christliche Sittenlehrer auf dem Punkte, auf welchem wir hier stehen, nothwendig entscheiden; für welche von ihnen er sich aber entscheiden wird, dieß wird bestimmt werden durch die Beschaffenheit der Vorstellung, die er von der Natur des inneren christlichen Lebens, namentlich des inneren christlich-sittlichen Lebens, hat; d. h. bei Clemens, welcher die Identität des christlichen und des rein mensch-

lich-natürlichen inneren, namentlich innerlich sittlichen Lebens, voraussetzt, — durch die Beschaffenheit der Vorstellung von der Natur des inneren allgemein-menschlichen, und namentlich allgemein menschlich sittlichen Lebens überhaupt. — Je nachdem er sich dieses mehr als einen Zustand der Thätigkeit und der Bewegung vorstellte, oder mehr als einen Zustand der Ruhe und der Befriedigung, oder endlich mehr als einen Zustand, in welchem beide, Bewegung und Ruhe, strebende Thätigkeit und genießende Befriedigung, im Gleichgewicht zu einander stehen: je nachdem mußte er auch entweder die erste, oder die zweite, oder endlich die dritte der genannten Ansichten erwählen. Die Vorstellung des Clemens nun von der Natur des inneren christlich-sittlichen Lebens gehört zweifelsohne unter die zweite der obigen Gattungen. Sein Gnostiker ist am Ziele seines Strebens angelangt, er steht innerlich in der unmittelbaren seligen Gemeinschaft mit Gott Sein sittlicher Zustand ist daher seinem vorwiegenden und schlechthin wesentlichen Moment nach keine Thätigkeit, kein Streben, welches sein Ziel erst zu erreichen sucht, sondern eine Ruhe der Befriedigung am Ziel, ein Genuß einer ihn mehr und mehr vergöttlichenden Gemeinschaft mit Gott durch stille Contemplation.*) Das innere Leben des Christen ist ihm eine tiefe Meeresstille. (Paedagogus II, 7, ex. p. 204: „καθόλου ὁ Χριστιανὸς ἠρεμίας καὶ ἡσυχίας καὶ γαλήνης καὶ εἰρήνης οἰκεῖός ἐστι.“) Die Thätigkeit ist ihm somit, wenn gleich immer noch ein relativ nothwendiges, doch ein ganz untergeordnetes Moment des innerlichen sittlichen Lebens des Christen: der eigentliche Höhepunct desselben ist ihm die in sich selbst gesammelt bleibende Contemplation: eine Vorstellungsweise, die wenigstens zum Theil die Folge seiner Befreundung mit der platonisirenden Philosophie der damaligen Zeit gewesen sein mag. Von diesem Gesichtspunct aus nun konnte Clemens nicht zweifelhaft sein, in welcher Weise er sich das äußere allgemein-menschliche Leben als Mittel denken solle für das innerliche sittliche Leben des Christen; nämlich augenscheinlich nur in der zweiten unter den drei oben aufgeführten Weisen. Jede Erregung des inneren christlichen Lebens durch das äußere mußte ihm als solche nothwendig als eine Hemmung, Störung und Trübung des ersteren erscheinen. Er sieht daher in dem äußeren allgemein menschlichen Leben, dasselbe an und für sich betrachtet, eine hemmende Schranke des innerlichen christlich-sittlichen Lebens. Diese Schranke erkennt er freilich bestimmt als eine nothwendige an; aber doch nur als eine relativ nothwendige, nämlich wegen der Unlauterkeit und Schwäche des inneren christlichen Lebens, welches im Kampf gegen dieselbe sich läutern und erstarken soll. Als eine Schranke, die dem Christen zugleich wesentlich als eine für sich aufzuhebende gesetzt ist, eben durch das im Kampf gegen sie geläuterte und erstarkte innere christliche Leben, wenn gleich diese Aufhebung hier nie schlechthin zu Stande kommen wird. Er setzt freilich die Nothwendigkeit einer Erregung des inneren christlichen Lebens durch das äußere allgemein menschliche, aber nur eine relative Nothwendigkeit, und eine eben nur durch die Absicht bedingte, die Erregbarkeit des inneren christlichen Lebens durch das äußere allgemein-menschliche Leben auf ein möglichst kleines Maß zurückzuführen. Grade dieser Zustand der möglichst kleinsten Erregbarkeit und Erregtheit des inneren christlichen Lebens durch das äußere allgemein-menschliche ist ihm der Zustand des vollendeten Christen, der characteristische Zustand des Gnostikers (s. die Beschreibung des Gnostikers und oben), — die ἀπά-

*) S. die Beschreibung des Gnostikers.

ϑεια. Wenn nun Clemens allerdings die Nothwendigkeit einer Richtung der christlich-sittlichen Thätigkeit auf das allgemein-menschliche Leben anerkennt, — ja gerade von dem eben bezeichneten Gesichtspunct aus, eine solche dem Christen als eigenthümliche Aufgabe stellen muß: so kann er doch natürich diese Thätigkeit nur als eine negative sich denken, nämlich als darauf gerichtet, die ihm aus dem äußeren allgemein-menschlichen Leben kommenden Hemmungen, d. h. für Clemens eben Erregungen seines inneren christlichen Lebens zurückzuweisen, und das äußere allgemein-menschliche Leben selbst auf das möglichst kleinste Maß der erregenden Kraft zurückzuführen, — dem äußeren allgemein-menschlichen Leben in allen seinen Beziehungen zu dem Christen das rechte Maß und den rechten Zügel anzulegen. (Vgl. die S. 417 angeführte Stelle aus Paedagog. II, 5. „ὁπόσα φυσικά u. s. w.) Nicht etwa konnte ihm hier der Gedanke kommen an eine positiv bildende und entwickelnde sittliche Einwirkung des Christen auf das äußere allgemein-menschliche Leben, durch welche ja die Erregungskraft desselben gradezu gesteigert würde. Auch jene negative sittliche Thätigkeit aber mußte Clemens sich nothwendig vorstellen als in gleichem Verhältniß zurücktretend mit der Förderung des inneren christlichen Lebens.

Wie gesagt, es blieb Clemens nur die Aufgabe einer, in sich selbst immermehr sich aufhebenden und verschwindenden negativen christlich-sittlichen Thätigkeit auf das äußere allgemein-menschliche Leben. Und zwar mußte sich ihm diese negative Einwirkung näher grade so bestimmen, wie wir sie bereits oben bezeichneten, als eine reinigende. Denn indem er natürlich voraussetzte, daß ursprünglich dem äußeren allgemein-menschlichen Leben genau nur ein solches Maß erregender Kraft beigewohnt habe, wie es zur völligen Erstarkung des inneren sittlichen Lebens unter dem Gegenkampf grade hinreichte und erfordert wurde, — jetzt aber ein bedeutend überflüssiges Maß derselben vorfand: mußte er nach der Ursache dieser erhöhten Erregungskraft des äußeren allgemein-menschlichen Lebens fragen, und diese konnte er der Natur der Sache nach nur in zwei Puncten suchen, nämlich theils in der in dasselbe eingedrungenen Sünde, theils in der willkührlichen Entwickelung und weiteren Ausbildung seines Zustandes durch die menschliche Cultur. Und so ergab sich Clemens für die sittliche Thätigkeit des Christen, indem sie sich auf das äußere allgemein-menschliche Leben als auf ihr specifisches Object richte, aus demselben Alles auszuscheiden, was von beiden gedachten Seiten her in dasselbe Fremdartiges hineingekommen: alles Sündliche einerseits und andrerseits alles nicht Ursprüngliche, sondern erst späterhin künstliche Aufgepfropfte. Und mit einer solchen Reinigung nach beiden Seiten hin finden wir denn auch Clemens ernstlich beschäftigt. Namentlich tritt bei ihm durchgängig die Tendenz hervor, in allen Verhältnissen des Lebens das Ursprüngliche, Einfache wiederherzustellen, und aus ihnen nicht blos das unmittebar Heidnische oder das Sündliche, sondern überhaupt Alles zu entfernen, was über das ursprüngliche, unmittelbare Bedürfniß hinauslag. Ueberall bei seiner Anordnung dieser Verhältnisse bemerken wir als seinen leitenden Grundsatz: daß Einfachheit der Sitten und der Lebensweise, Frugalität, die größtmögliche Einschränkung der Bedürfnisse, ein strenges Maßhalten in allen Stücken dem Christen vor allen Dingen gezieme. Dieser Grundsatz liegt ihm so sehr am Herzen, daß er sich zu Gunsten desselben sogar auf die Beispiele der Gallier, der Scythen, der Germanen, der Araber und der Nomaden beruft. (Paed. III. p. 247. 264. 267 sq. 276 sq.) Auch von diesem

besondern Punkte aus ist es aber wiederum recht klar, wie Clemens von seinem Standpunkte aus schlechterdings nicht auf den Gedanken einer positiv-bildenden Einwirkung des Christen auf das äußere allgemein-menschliche Leben kommen konnte, indem er ihm vielmehr grade die Wiederzerstörung jeder demselben bisher mitgetheilten Bildung als Aufgabe stellen mußte.

Bei einer solchen Beschränkung der sittlichen Thätigkeit des Christen auf eine blos negative Einwirkung auf das äußere allgemein-menschliche Leben nun können uns die steifen Pedanterien und das Kleinigkeitswesen in der Moral des Clemens durchaus nicht mehr Wunder nehmen. Sie waren die ganz natürliche Folge jener Einseitigkeit seiner Grundansicht: wie es ja auch noch immer jeder christlichen Sittenlehre in diesem Punkte ganz ähnlich ergehen wird, welche der sittlichen Thätigkeit allein jene negative Stellung zu dem äußeren allgemein-menschlichen Leben anweisend, auf dem Gebiete desselben nur auf das Reinigen und Hinwegräumen bedacht ist, und nicht zugleich wesentlich auch auf ein positives Darstellen, Bilden und Erbauen! Aber freilich von äußerst nachtheiligen Folgen für seine praktische Auffassung des Christenthums war bei Clemens jene Einseitigkeit seiner Grundansicht, und es ging in Folge derselben der größere Theil der Vortheile verloren, welche das praktische Christenthum der Natur der Sache nach aus seinen sonstigen richtigen und wichtigen ethischen Ideen, namentlich aus seiner Freiheit von einem einseitigen praktischen Supernaturalismus, ziehen zu müssen schien.

Wie indessen nach diesem Allem nun auch immer unser Urtheil über den Werth der praktischen Auffassung des Christenthums des Clemens ausfallen mag: das Eine wenigstens müssen wir doch jedenfalls gebührend anerkennen, daß er sich der einseitig supernaturalistischen praktischen Ansicht bestimmt entgegenstellte, wenn er gleich die ihr gegenüberstehende richtige und allseitige Ansicht auch wieder nur einseitig auffaßte. Auch jenes schon war ein Schritt von der entschiedensten Wichtigkeit, und bei allen solchen Entwickelungsprocessen können, der Natur der Sache und aller Erfahrung nach, die Schritte immer nur einzeln gethan werden, und alles Fortschreiten ist hier immer nur ein ganz allmäliges.

Theils zur Erläuterung des eben Bemerkten, theils überhaupt zur Veranschaulichung der Vorstellung von der Art und Weise, wie Clemens das Christenthum praktisch auffaßte, kann es dienlich sein, wenn wir jetzt noch in der Kürze das Bild des Gnostikers zusammenstellen, wie es Clemens freilich meist in einzelnen zerstreuten Stellen macht. Die vorzüglichsten Stellen, aus welchen wir dasselbe zusammentragen, sind außer der Hauptstelle Strom. VII. c. 11—13. p. 867—883, namentlich Strom. II. p. 453. 469. 470. 480 sq. 492 sq. IV. p. 623 sq. 626. 632. 633. 634. 635. V. 638. Das Bild selbst ist etwa das folgende [* nun folgt ein wörtlicher Auszug aus Stäudlin, a. a. O. S. 209—219, der hier nicht mit abgedruckt ist].

Die natürlichen Consequenzen der der einseitig supernaturalistischen entgegengesetzten Ansicht des Clemens zeigen sich übrigens auch in Ansehung zweier Punkte, die wir bisher immer als in dieser Hinsicht charakteristische Kennzeichen fanden. Nämlich zuerst, was die sogen. opera supererogationis betrifft. Da dem Clemens die christliche Sittlichkeit nichts andres war als die rein und vollständig entwickelte natürliche, allgemein-menschliche Sittlichkeit überhaupt: so konnte er begreiflicher Weise auch hier nichts was ὑπὲρ φύσιν wäre, anerkennen,

kein über die Gränzen des Allgemein-menschlich-sittlichen, mithin des für Alle sittlich Nothwendigen hinausliegendes sittliches Werk. Dahin spricht sich Clemens auch sehr bestimmt aus, und zwar grade in dieser Weise: quis dives salvetur c. 12. p. 941 f. Er sagt hier, des Heilandes Sittenlehre unterscheide sich nicht darin von der früheren, daß er neue und größere äußere Werke geboten habe, sondern daß er auf eine neue Weise auf eine völlige innere Reinigung des Herzens und der Gesinnung gedrungen habe. Hierauf fährt er so fort: „Dieß nämlich ist das eigenthümliche Stück, das der Gläubige zu lernen hat, und das des Heilands würdige Lehrstück. Denn die vor ihm haben zwar, die äußeren Dinge verachtend, ihre Besitzthümer im Stich gelassen und aufgegeben; aber die Leidenschaften der Seele haben sie, glaube ich, nur verstärkt. Denn nun wurden sie hochmüthig und hochfahrend und eitler Einbildung voll, als hätten sie etwas Uebermenschliches gethan („ὡς αὐτοί τι ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐργαζόμενοι"). Wie hätte also der Heiland denen, die für das ewige Leben bestimmt sind, das vorschreiben sollen, was ihnen nur schädlich und verderblich werden könnte in Rücksicht des Lebens, das er ihnen verheißt? Denn wenn auch jenes geschieht, so kann einer doch, auch nachdem er die Last seines Vermögens abgelegt hat, dennoch gar wohl in seinem Herzen einen eingewurzelten und mit ihm fortlebenden Durst, Begierde und Verlangen nach irdischen Gütern herumtragen; er kann zwar den Gebrauch derselben abgelegt haben, aber doch, zugleich Mangel und Verlangen empfindend, doppelt leiden, sowohl deshalb daß ihm die gewohnten Bedürfnisse nun abgehen, als auch durch die Reue über seine That. Denn es kann nicht anders geschehen, und geschieht auch nie anders, daß der, welchem die nothwendigen Lebensbedürfnisse abgehen, nicht kleinmüthig werden, und durch seine besorgliche Stimmung von dem Wichtigeren abgezogen werden sollte, indem er auf alle mögliche Weise und auf allen möglichen Wegen versucht, sich dieselben zu verschaffen."

Der zweite hier gemeinte Punkt ist der Chiliasmus. Desselben gedenkt Clemens auch mit keiner Silbe. Er lag auch sehr natürlich gänzlich außerhalb seines Ideenkreises.

Nach dem Bisherigen kann es nun nicht mehr zweifelhaft sein, was von der häufig aufgestellten Behauptung, Clemens habe die stoische Sittenlehre in die christliche hinein übergetragen, und aus jener seine eigenthümlichen ethischen Ideen entnommen, — zu halten sei. Eine in die Augen fallende Aehnlichkeit findet sich allerdings zwischen manchen ethischen Ansichten des Clemens und denen der Stoa; allein deshalb brauchen wir doch noch keineswegs die stoische Philosophie als das Princip der Ansichten des Clemens zu betrachten, indem diese letzteren (wie wir sahen) ganz natürlich und nothwendig aus Principien flossen, welche auf's bestimmteste innerhalb des Gebiets der christlichen Kirche selbst lagen.

[*Ueber die Auffassung des Christlichen bei Origenes geben die Vorlesungen über K. G. nur Auszüge aus den früheren Darstellungen. Es folgt daher hier gleich die Darstellung in den Vorlesungen über die Geschichte des religiösen Geistes-Lebens.

Origenes gab der religiösen Richtung des Clemens eine solche Wendung, durch die sie, was die Vorstellung von der concreten Materie der christlichen Religiosität und überhaupt ihrer practischen Resultate betrifft, sich wiederum mit der religiösen Richtung der großen Masse der katholischen Christenheit berührte, namentlich auch in der neuen Gestalt, in der wir dieselbe aus dem Kampf mit dem Montanismus hervorgehen sehen. Auch hier bestätigt es sich von Neuem, daß Origenes im Vergleich mit Clemens bei weitem der praktischere Mann war, der nicht blos auf der Höhe der wissenschaftlichen Schule seiner Zeit stand, sondern auch ganz in der Mitte ihres Lebens und ihres Geistes überhaupt.

Auch dem Origenes ist das Princip der christlichen Religiosität in ihrer Vollendung die *γνῶσις*, die er wie Clemens als die höhere und vollendete Entwickelungsstufe der *πίστις* betrachtet. Auch er erkennt diese letztere in ihrem wahren Begriff und ihrer vollen Würde an; doch setzt er sie in andern Stellen wiederum, im Widerspruch mit sich selbst, als einen äußerst untergeordneten Standpunkt herab. Er thut übrigens bei der Fassung des Begriffs des Glaubens einen Schritt weiter als Clemens, indem er ihn „*τῆς ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν πρὸς τὰ μὴ κατειλημμένα*" definirt, und hiermit auch die intellectuelle Seite des Glaubensacts als eine wesentliche hervorhebt, — ganz dem eigenthümlichen Charakter seiner religiösen Richtung gemäß. Schärfer und richtiger indessen als in der Form der Unterscheidung zwischen *πίστις* und *γνῶσις* spricht sich die religiöse Grundansicht des Origenes aus unter der Form des Gegensatzes zwischen dem *Χριστιανισμὸς σωματικός* und dem *Χριστιανισμὸς πνευματικός*, entsprechend dem Gegensatz zwischen dem *εὐαγγέλιον αἰσθητὸν* und dem *εὐαγγέλιον πνευματικὸν* oder *αἰώνιον*. Dieser Gegensatz hat seine Wurzel in dem Punkte, in dem die *γνῶσις* des Origenes charakteristisch von der des Clemens abweicht, und zwar nicht eben auf eine glückliche Weise. Die *γνῶσις* des Clemens besteht in einer möglichst adäquaten vernunftmäßigen Erkenntniß des geschichtlichen Evangeliums, bei der dieses als der vollkommenste Spiegel und Ausdruck der göttlichen Wahrheit überhaupt gilt, so weit sie für den Menschen auf der dermaligen Stufe seines Daseins erkennbar ist. Es ist bei ihr durchaus nicht abgesehen auf ein Hinausgehen der Erkenntniß über dieses geschichtliche Evangelium, sondern nur auf eine vollständige und lebendige Erkenntniß der in demselben — explicite und implicite — wesentlich gegebenen göttlichen Wahrheit; durchaus nicht auf die Auflösung desselben als einer unvollkommenen Offenbarungsform der göttlichen Wahrheit, um diese letztere unabhängig von jener Offenbarungsform unmittelbar und an sich in ihrer ganzen Reinheit und Herrlichkeit zu erkennen, — sondern vielmehr im Gegentheil auf eine klare vernunftmäßige Einsicht in die vollkommene Congruenz dieser geschichtlichen Form mit der in ihr niedergelegten ewigen Wahrheit. Anders aber bestimmte Origenes die Aufgabe und Bedeutung der *γνῶσις*. Seine *γνῶσις* ist eine transcendente; ihr Object liegt ihm jenseits des geschichtlichen Evangeliums (des *εὐαγγέλιον αἰσθητόν* wie er es nennt), das ihm nur ein dunkles, für einen ganz untergeodneten Standpunkt berechnetes Abbild der ewigen Wahrheit ist. Diese letztere, den ewigen Logos an sich, befreit von jener verdunkelten Form der geschichtlichen Offenbarung, das, was er das *εὐαγγέλιον πνευματικὸν* oder *αἰώνιον* nennt, zu erkennen, — dieß ist ihm die Aufgabe des Gnostikers; und der Zustand des in dieser Bestrebung begriffenen Christen ist ihm

der *Χριστιανισμὸς πνευματικός*, im Gegensatz gegen den Zustand des an das rein geschichtliche Evangelium Gläubigen, den *Χριστιανισμὸς σωματικός*. Eine solche Gnosis, wie sie Origenes sich vorstellt nun, ließ sich als eine rein transcendente durchaus nicht auf dem Wege des discursiven Denkens gewinnen, es war deshalb völlig consequent, wenn Origenes mit allem Nachdruck behauptete, sie könne schlechterdings nur unmittelbar aus der innerlichen Gemeinschaft mit dem Logos als solchem geschöpft werden.*) Dabei sieht er freilich wohl auch das geschichtliche Evangelium und den Glauben an dasselbe für nothwendig an; allein dieß nur in sofern, als es ihm die nothwendige Vorbereitungsstufe ist, über die allein hinweg man zur reinen Erkenntniß des Logos als solchen gelangen kann, d. h. insofern jener Glaube das specifische Mittel der inneren geistigen Reinigung (*προκάϑαρσις*) ist, welche die nothwendige Bedingung dieser unmittelbaren Erkenntniß ist. Daher sind denn auch diejenigen Gegenstände, in Bezug auf welche er vorzugsweise durch seine Gnosis eine höhere Einsicht erlangen wollte, größtentheils solche, auf deren Erörterung die h. Schrift sich gar nicht einläßt. Kurz, die Gnosis des Origenes ist, wie ihrem Princip nach eine intellectual-contemplative, so ihrem Inhalt nach eine metaphysische. Diese schiefe Richtung der Gnosis des Origenes war übrigens die natürliche Folge des bei ihm herrschenden Mißverstandes einer an sich sehr wahren Ansicht, die seiner ganzen Theologie zum Grunde liegt, und die, wenn er sie nur nicht einseitig und ausschließlich geltend gemacht hätte, sehr fruchtbar geworden sein würde, — der Ansicht, daß das Wesen der Erlösung überhaupt in einer Offenbarung Gottes für die vernünftigen Geschöpfe bestehe und in der hierdurch für dieselben möglich gewordenen Gotteserkenntniß, — wobei er übersah, daß diese Offenbarung, eben schon um Offenbarung Gottes (als der heiligen erlösenden Liebe) zu sein, nothwendig eben ein thatsächlicher Erlösungsact Gottes sein müsse. Und überdieß faßte Origenes nun auch noch diese Offenbarung Gottes, anstatt sie mit der Schrift wesentlich als eine Offenbarung der sittlichen Natur Gottes zu verstehen, als eine Offenbarung der metaphysischen Verhältnisse in der Gottheit auf, — unter welcher Voraussetzung ihm denn freilich die Schrift mit ihrem historischen Evangelium als ungenügend erscheinen mußte.

Es ist denn auch nur eine natürliche Consequenz des eben Gesagten, daß Origenes auch im Besondern der neutestamentlichen Sittenlehre nur eine relative Vollkommenheit zuerkennt. Er rechnet nämlich dieselbe ihrem buchstäblichen Sinne nach zu dem *εὐαγγέλιον αἰσϑητόν*, dem er nur für die noch auf der Stufe des *Χριστιανισμὸς σωματικός* Stehenden Geltung zugestand. Und auch was die Moral betrifft, enthält seiner Meinung nach der buchstäbliche Sinn der Schrift viel Rohes, Irriges und Tadelnswürdiges; nur der geheime Sinn derselben stimmt mit der reinen Vernunft überein. Jener ist in Folge der weisen Oekonomie Gottes, als des Urhebers der Schrift, den Meinungen und Neigungen des großen Haufens der Menschen gemäß eingerichtet, und leitet denselben vornämlich durch Affecte und Gefühle, durch Furcht und Hoffnung; dieser hingegen erleuchtet und bessert durch deutliche Einsicht.

---

*) Daher beschreibt denn auch Origenes häufig den Zustand des *γνωστικός*, dem des *πιστικός* gegenüber, ganz eigentlich als einen Zustand des Schauens.

Die eigenthümliche Modifikation, welche die Vorstellung von der Gnosis bei Origenes erhielt, äußerte nun auch natürlich — denn die Gnosis war ihm ja das Princip der christlichen Religiosität, — ihren modificirenden Einfluß auf seine Vorstellung von der Beschaffenheit des christlich-religiösen Lebens selbst. Zwar was die Vorstellung von dem innerlichen religiösen Leben des Christen angeht, wird die abweichende Auffassung auf den ersten Anblick nicht bemerklich. Vielmehr fällt in dieser Hinsicht zu allernächst die entschiedene Uebereinstimmung des Origenes mit dem Clemens in seiner Freiheit von dem einseitigen religiösen Supernaturalismus in's Auge.*) Auch bei ihm war dieselbe die nothwendige Folge seiner Idee von dem Logos und dem wesentlichen Verhältniß zwischen dem λόγος σπερματικός im Menschen und dem göttlichen Ur-Logos in Christo. Die rein-natürliche oder allgemein-menschliche Religiosität und Sittlichkeit als solche und die eigenthümlich christliche waren auch ihm völlig identisch Ja, er verfolgte diese Ansicht in ihrer ganzen Consequenz bis zu der Behauptung, daß dem natürlichen Sittengesetz im Menschen nicht bloß dieser, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt unterworfen seien, und daß die Sittlichkeit, die Tugend bei allen vernünftigen Wesen überhaupt ihrem Wesen nach dieselbe sei, insonderheit auch die Tugend Gottes und die des Menschen, — da ja eben die vernünftige Anlage in dem Menschen das Ebenbild Gottes sei, und ihre vollständige Entwickelung, die durch das Christenthum zu Stande kommt, die Tugend. Allein, eben jener Abneigung gegen einen einseitigen Supernaturalismus treu bleibend, erkennt er daneben nichts desto weniger auch alle natürliche Besonderheit und Individualität in ihrer wesentlichen Bedeutung für die Sittlichkeit und Frömmigkeit überhaupt und für die christliche insbesondere an, und behauptet, ungeachtet der wesentlichen Gleichheit der Tugend aller vernünftigen Wesen überhaupt, doch zugleich die Nothwendigkeit einer durchgängigen Verschiedenheit der individuellen Formen derselben, so daß die Tugend bei jedem Menschen ebenso ihre eigenthümlichen Modifikationen habe, wie die Züge der Handschrift jedes Einzelnen eigenthümlich verschieden seien. Nur die andere Seite dieser nämlichen Ansicht ist es, wenn dem Origenes das innere religiöse Leben des Christen gleichfalls wie dem Clemens ein Zustand einer eigentlichen und wesentlichen Vergöttlichung ist, (so daß derselbe durch Nachahmung eben das wird, was Gott von Natur ist) — und wie das Ziel alles seines religiösen Strebens, so auch der wesentliche Inhalt seines religiösen Lebens die Gemeinschaft mit Gott. Unter diesen Umständen legt er denn ganz natürlich ein besonders nachdrückliches Gewicht auf das Gebet, eben als Medium der Unterhaltung dieser Gemeinschaft mit Gott. Es ist ihm das eigentliche Befruchtungsmittel des inneren Lebens und die unentbehrliche Bedingung der Erkenntniß göttlicher Dinge. Dieses innere Leben des Christen in der Gemeinschaft mit Gott ist ihm der wesentliche Kern aller einzelnen Tugenden, unter denen er deshalb auch einen wesentlichen

*) Diese zeigt sich recht charakteristisch auch darin, daß Origenes, was die Art und Weise der Sündenvergebung betrifft, keinen Unterschied macht zwischen den vor der Taufe und den nach derselben begangenen Sünden. Man sieht daraus wie fern er noch von der streng supernaturalistischen Ansicht ist, die Taufe und Wiedergeburt, weil sie diese letztere als einen schlechthin und lediglich übernatürlichen Act betrachtet, identifizirt. Noch bei Clemens findet sich jene Unterscheidung.

und nothwendigen gegenseitigen Zusammenhang annimmt, so daß, wer die eine hat, alle hat; und wer eine nicht besitzt, keine besitzt.

Bis hierher gehen Clemens und Origenes Hand in Hand; allein von nun an scheiden sie sich bestimmt. Den Scheidepunkt bildet ihre verschiedene Ansicht von dem Verhältniß des innerlichen religiösen Lebens des Christen zu dem äußerlichen allgemein-menschlichen Leben und dessen Verhältnissen. Clemens erkennt, wie wir sahen, ein wesentliches Verhältniß zwischen beiden an; das letztere ist ihm das specifische Object, auf welches sich das erstere mit seiner Thätigkeit zu richten hat; nur darin fehlte er, daß er diese Thätigkeit lediglich nach ihrer rein negativen Seite auffaßte. Origenes hingegen thut einen Schritt weiter zurück; er läugnet überhaupt, daß gesetzmäßig irgend ein wesentliches Verhältniß zwischen dem inneren christlich-religiösen und dem äußeren allgemein-menschlichen Leben bestehe. In diesem Punkte fällt er gradezu wieder in den einseitigen Supernaturalismus zurück. Nach seiner Ansicht ist der gesetzmäßige Stand der Dinge der, wenn das innere religiöse Leben des Christen von dem äußeren allgemein-menschlichen gar nicht berührt wird. Er stellt mithin auch dem Christen durchaus nicht irgend eine Art von Einwirkung auf das letztere als Aufgabe; sondern findet vielmehr die eigentliche christliche Vollkommenheit grade in der gänzlichen Enthaltung von einer solchen, in der absoluten Berührungslosigkeit des inneren christlich-religiösen Lebens mit dem äußeren allgemein-menschlichen. Beiden Kirchenlehrern ist zwar das innere Leben des Christen in seiner Vollendung ein Zustand der ἀπάθεια; allein von dieser ἀπάθεια selbst haben beide eine verschiedentlich modificirte Vorstellung. Dem Origenes ist das vollendete innere Leben des Christen ein Zustand reiner Apathie; dem Clemens hingegen ein Zustand eines continuirlichen, aber zugleich wesentlich continuirlich siegreichen Kampfes mit den die immer wieder aus dem Streit resultirende Apathie störenden Einwirkungen des äußerlichen Lebens, — also durchaus nicht ein Zustand reiner Apathie. Grade dieses stetige, wiewohl stetig siegreiche, Kämpfen mit den sich von außenher immer wieder von Neuem erhebenden Hindernissen und Gegensätzen bildet eigentlich den realen, concreten Inhalt des christlich-religiösen inneren Zustandes, wie ihn Clemens sich vorstellt. Bei Origenes nun fällt dieser concrete Inhalt hinweg, und es könnte demnach scheinen, als sei der religiöse innere Zustand des Christen, den er als den normalen bezeichnet, ein in sich selbst völlig leerer und inhaltsloser. Doch in dem Sinne des Origenes ist er dieß in der That nicht; denn wenn er gleich von demselben alle auf das äußere Leben gerichtete Activität ausschließt: so legt er doch dafür in ihn die ganze Fülle seines energischen intellectuellen Lebens hinein, das keineswegs etwa blos oder überwiegend ein contemplatives ist, sonden vielmehr überwiegend ein angestrengt selbstthätiges. Mit einem Worte: das innerliche religiöse Leben, welches Origenes als den Normalzustand des Christen auffaßt, ist der Sache nach ein rein wissenschaftliches, ein rein theologisch-speculatives. Und so deckt denn der Ueberfluß des wissenschaftlichen Lebens bei Origenes die leere Stelle, die für das sittliche Leben bestimmt ist, aber von diesem nicht eingenommen werden kann, weil ihm der eigenthümliche Gegenstand seiner Thätigkeit grundsätzlicherweise entrückt ist.

Wie kam nun Origenes auf der Basis der religiösen Grundideen des Clemens zu dieser abweichenden Ansicht? Man könnte antworten: das concrete Resultat, zu

dem er die Vorstellung des Clemens von einem wesentlichen Verhältniß zwischen dem innerlichen christlich-religiösen Leben und dem äußeren allgemein-menschlichen Leben führen sah, jene pedantische, kleinliche Gestaltung des äußeren Lebens des Christen habe ihm das Vertrauen zu der Richtigkeit des von seinem Lehrer eingeschlagenen Weges benommen, und da er nicht vermocht, sich bis zu der Idee eines positiven, bildenden Einwirkens des inneren christlich-religiösen Lebens auf das äußere allgemein-menschliche zu erheben: so habe er es für das Gerathenste erachtet, den Gedanken an ein wesentliches Verhältniß zwischen beiden überhaupt völlig aufzugeben. Allein die wahre Antwort muß tiefer gesucht werden, in den religiösen und speculativen Grundideen (Grundvoraussetzungen) der Theologie des Origenes überhaupt.

Nach der Vorstellung des Origenes war ja diese irdische Welt mit allen ihren Verhältnissen gar nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Wiederherstellung der ursprünglichen durch den Abfall der vernünftigen Geschöpfe gestörten göttlichen Weltordnung. Das irdische Leben war ihm ja nur ein Zustand der Strafe, nur eine Fessel, die der gefallenen vernünftigen Seele zur Strafe und Zucht angelegt worden, und in Beziehung auf die ihm daher als die Aufgabe des zum Bewußtsein um sie gekommenen Christen natürlich nur erscheinen konnte: die Erringung der möglichst größten Unabhängigkeit von ihr, durch die möglichst vollständige Concentration des vernünftigen Lebens in sich selbst. Sich möglichst wenig mit allem dem zu befassen, was dem äußerlichen irdischen Leben angehört, mußte aus dieser Ansicht ganz consequent als Grundsatz fließen.

Zu der nämlichen Ansicht mußte den Origenes aber auch noch eine andere seiner Grundideen führen, die mit der eben besprochenen selbst in einem wesentlichen inneren Zusammenhange stand, nämlich seine Idee von dem *εὐαγγέλιον σωματικὸν* und *πνευματικόν*, von dem *Χριστιανισμὸς σωματικὸς* und *πνευματικός*. Nach seiner Ansicht hatte ja das irdische Leben des Heilands wesentlich nur den Zweck, Symbol zu sein, — nämlich in sinnlich-anschaulichen Bildern die Verhältnisse der übersinnlichen Welt abzuspiegeln, und auf diesem Wege die Menschen zur Anschauung der ewigen Ideen und zu einem Leben in diesen zu führen. Vom Standpunkt des Origenes aus konnte also nicht etwa von einer Nachbildung des irdischen Lebens des Heilands in dem äußeren allgemein-menschlichen Leben die Rede sein, sondern lediglich von einer Nachbildung dessen, was durch das irdische Leben des Heilands symbolisch abgebildet wurde, d. h. von einer Nachbildung jener ewigen Ideen, welche ja der Natur der Sache nach nur innerhalb des **inneren** Lebens des Christen statt haben konnte, und zwar auch hier, — da jene Ideen, welche die Gnosis des Origenes beschäftigten, größtentheils metaphysische sind, — vorzugsweise wieder nur auf dem **intellectuellen** Gebiete, — kurz, genau so, wie wir es geschichtlich vorfinden, — mittelst einer eigentlich **wissenschaftlichen**, spekulativen Thätigkeit.

Die Richtigkeit der bisher im Allgemeinen gegebenen Charakteristik der religiösen Richtung und Ansicht des Origenes findet nun auch ihre volle Bestätigung bei dem Hinblick auf die Art und Weise, wie unser Kirchenlehrer in concreto die besondern sittlichen Verhältnisse auffaßt. Die nothwendige Folge jener allgemeinen Tendenz mußte nämlich sein einerseits die Geringschätzung aller **der** Tugenden, welche sich auf das äußere allgemein-menschliche Leben beziehen, — und anderer-

seits die hohe Werthlegung auf alle diejenigen Weisen des sittlichen Verhaltens, welche dahin abzwecken, den Zusammenhang zwischen dem äußeren und dem inneren Leben, soviel als möglich, aufzuheben, — mit Einem Worte, auf eine strenge Askese. Und dieß ist wirklich der durchgängige Charakter des besondern Theils der Sittenlehre des Origenes. Er spricht sich unumwunden aus schon in der Rangordnung, welche unter den einzelnen Tugenden aufgestellt wird. Origenes unterscheidet nämlich drei Gattungen guter Handlungen. Am niedrigsten stellt er diejenigen, welche aus natürlicher Gerechtigkeit allerdings dem Gesetze gemäß geschehen, aber dieß nicht um Gottes willen. Die beiden höheren Stufen weist er den sittlichen Handlungen der Gläubigen an, welche um Gottes willen sittliche Werke vollbringen. Diese guten Handlungen der Gläubigen scheidet er aber wieder näher in zwei Classen, die einander was ihren sittlichen Werth angeht nicht gleichstehen. Die eine Classe bilden nämlich diejenigen sittlichen Werke und Tugenden, welche zugleich mit der Abzweckung auf die Ehre Gottes auch noch eine Abzweckung auf das Beste des Nächsten haben, als Mildthätigkeit, Krankenpflege, Sanftmuth u. s. w. Diese haben dem Origenes zufolge zwar allerdings Werth vor Gott, allein nicht den höchsten. Die höchste Stufe nimmt nach ihm vielmehr die andere Classe solcher Tugenden und guten Werke der Gläubigen ein, welche dem Nächsten gar nicht zum Nutzen sind, sondern lediglich zur Ehre Gottes gereichen, als da sind, daß man sich der ehelosen Keuschheit befleißige, im Fasten und im Gebet unabläßig verharre, unter Widerwärtigkeiten Geduld beweise wie Hiob, unter der Verfolgung sich nicht scheue, die göttliche Wahrheit zu bekennen, u. dergl. mehr. Die Tugenden der letzteren Art sind es, die seiner Ansicht nach die Sittlichkeit der vollkommenen Heiligen vor der der blos Büßenden charakteristisch auszeichnen. Es sind daher natürlich auch grade diese Tugendübungen, welche er denjenigen vorschreibt, die sich in operibus supererogatoriis versuchen wollen. Ja Origenes führt seine Grundansicht so consequent durch, daß er das Wesen der Gerechtigkeit, d. h. wie er sie selbst definirt, der Tugend, die einem jeden nach Gebühr das Seinige zutheilt, — in „das zurückgezogene ascetische Leben" (die „ἰδιοπραγία") setzt, weil man ja eben durch eine solche völlige Zurückgezogenheit aus dem äusseren allgemein-menschlichen Leben, allen, — sich selbst und dem Nächsten, — das sei, was man ihnen nach Gottes ursprünglicher Ordnung und Absicht sein solle*) (d. h. weder sich selbst noch andere in der innerlichen Apathie störe).

In den älteren Vorlesungen über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens

finden sich noch folgende weitere Ausführungen des Gedankens, daß die hohe Werthlegung auf strenge, den Zusammenhang des äußsern und des inneren Lebens soviel als möglich aufhebende Askese auch durchgängig der Charakter des besondern Theils der Sittenlehre des Origenes sei: „Hören wir zunächst in dieser Hinsicht seinen Schüler Gregorius Thaumat.**) die Maximen seines Lehrers auseinandersetzen: Orat. Panegyr. §. 11 p. 70 b. c: „Gerecht zu handeln nöthigte er uns eigentlich, wenn ich so sagen darf, durch das

*) D. h. in Wahrheit: den Andern — nichts.

**) Gregor folgte selbst diesen Grundsätzen seines Lehrers. Nach seiner Rückkehr in sein Vaterland Pontus zog er sich zunächst zu einem beschaulichen Leben in die Einsamkeit zurück.

eigne gerechte Leben seiner Seele, dem beizufallen er uns bewog; indem er uns herausführte aus dem vielgeschäftigen Leben und von dem geräuschvollen Markt, und uns dazu erhob, unsern Blick und unsre Sorge auf uns selbst zu richten, und unsere wahren, eigentlichen Angelegenheiten zu betreiben. Daß dieß aber das wahre Gerechthandeln und die wahre Gerechtigkeit sei, das haben auch von den alten Philosophen einige gesagt, behauptend, das zurückgezogene Leben (τὴν ἰδιοπραγίαν) sei, wie es mir scheint, förderlicher zur Seeligkeit für sie selbst und für die Andern; indem ja diese Tugend eben darin besteht, einem jeden nach Gebühr das Seinige zuzutheilen. Denn was wäre wohl das der Seele gebührende Theil, was so würdig und angemessen, als die Sorge für sich selbst, so daß sie dabei nicht nach außen hin schaut, sich nicht in ihr fremde Dinge mischt, und (um kurz zusammenzufassen) nicht sich selbst das größte Unrecht zufügt; sondern inwendig, sich von aussen ab, auf sich selbst hinkehrend, sich sich selbst wiedergibt, und sich selbst ihr eigenes Recht widerfahren läßt? So nun lehrte er uns auf eine gleichsam zwingende Weise das Rechte zu thun." Ferner spricht sich im Allgemeinen die obenbezeichnete praktische Richtung des Origenes sehr charakteristisch in der Rangordnung aus, in welche er die einzelnen Tugenden stellt: Ser. Comm. in Matth. §. 77 p. 894. Vol. III. Origenes unterscheidet hier dreierlei Arten guter Handlungen: „Einige," sagt er, „handeln aus natürlicher Gerechtigkeit dem Gesetze gemäß, nicht aber um Gottes willen. Solche Handlungen sind zwar nicht vorzüglich, aber doch Gott angenehm. Hiervon finden wir ein Beispiel an dem, was Daniel dem Könige Belsazar, der Gott nicht kannte, sagte: Höre, o König, meinen Rath; versöhne Deine Sünden durch Almosen (Dan. 4, 24). Ebenso sagt Petrus bei Clemens, daß die guten Werke der Ungläubigen ihnen in der gegenwärtigen Welt nützen, aber nicht zur Erlangung der Seeligkeit in der künftigen Welt dienen, — und er sagt dieß mit Recht, weil sie nicht um Gotteswillen, sondern aus einem natürlichen Triebe der menschlichen Natur so handeln. Diejenigen aber, welche um Gotteswillen handeln, d. i. die Gläubigen, haben nicht blos in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt Nutzen davon. Die Handlungen der Gläubigen, welche diese um Gottes Willen vollbringen, sind aber wieder von doppelter Art. Einige nämlich geschehen zum Besten andrer Menschen, z. B. Almosen, Sanftmuth, Besuchung der Kranken u. s. f. Diese haben zwar Werth vor Gott, doch nicht den höchsten. Wer hingegen der Keuschheit (des ehelosen Lebens) sich befleißigt, wer im Fasten und im Gebete ausharrt, unter Widerwärtigkeiten Geduld beweist, wie Hiob, unter der Verfolgung sich nicht scheut, die göttliche Wahrheit zu bekennen, — *Handlungen, welche andern Menschen keinen Vortheil bringen*, sondern *lediglich* zur Ehre Gottes gereichen, dessen Verhalten hat den höchsten Werth, und es ist ein solches nicht den Büßenden, sondern den vollkommenen Heiligen eigen." Dieselbe Ansicht endlich spricht sich auch in des Origenes Vorstellung von den Operibus supererogatoriis aus. Denn solche statuirt er allerdings. Diese Ansicht, für die er sich auf die Stelle Luc. 17, 10 beruft, spricht er Comm. in Ep. ad Rom. l. III. c. 3. (p. 581 ed. Basil., ed. Ruaei Vol. IV. p. 507) folgendermaßen aus: „So lange jemand nur thut, was er schuldig ist, d. i. was ihm geboten war, ist er ein unnützer Knecht. Wenn er hingegen noch etwas außer dem Gebotenen hinzuthut, so ist er kein unnützer Knecht mehr, sondern es wird zu ihm gesagt: Ei, du frommer und getreuer Knecht! Was man aber hinzufügen und mehr thun soll als man schuldig ist, gibt Paulus an: Von den Jungfrauen habe ich keinen Befehl

des Herrn, ich gebe aber einen Rath als einer, der da vom Herrn Barmherzigkeit erlangt hat (1 Cor. 7, 25). Wer also zur Erfüllung der Gebete noch das hinzufügt, daß er die Jungfrauschaft bewahrt, der ist kein unnützer, sondern ein guter und getreuer Knecht. Ebenfalls ist vorgeschrieben, daß diejenigen, welche das Evangelium verkündigen, auch vom Evangelio leben sollen (1 Cor. 9, 14. 15). Paulus, indem er dieses Rechts sich nicht bediente, war kein unnützer, sondern ein getreuer und kluger Knecht. S. auch L. X. c. 14. p. 679 sq. Auch hier wird als das hauptsächlichste Werk dieser Art die „virginitas" aufgeführt. Auch diese Opera supererogatoria sind also dem Origenes rein asketische.

Daher die entschiedene Strenge gegen den Körper, auf die Origenes dringt. So c. Cels. VII, 39. p. 722: „Wer ein wahrer Christ ist, der hat das Auge der Seele erhoben, das des Leibes aber geschlossen." c. Cels. VIII. 22. p. 759: „Der Christ enthält sich von den Genüssen dieses Lebens, ... er bläut seinen Leib (ὑπωπιάζων), und macht ihn sich leibeigen." Vgl. Hom. IX in Numer. c. 6. p. 299. Hom. I. in Levit. c. 5. p. 187. So bemerkt er auch, Fleisch zu essen sei zwar an sich erlaubt, doch sei es besser, sich dessen zu enthalten, nur müsse es nicht etwa um der Pythagoräischen Seelenwanderung willen geschehen. C. Cels. VIII, c. 30. p. 763. 764. Daher nun auch seine Hochhaltung des Fastens, ungeachtet er schlechterdings kein gesetzliches Werk daraus gemacht wissen will, und vor allem äußerlichen Fasten die innerliche Enthaltung von der Sünde und bösen Begierde verlangt. Hom. X. in Levitic. c. 2. p. 246. Nachdem er indeß dieß auseinander gesetzt hat, fährt er so fort: „Dieß sagen wir aber nicht in der Absicht, um die Zügel der christlichen Enthaltsamkeit locker zu machen. Denn wir haben ja die Tage der Quadragesima, die dem Fasten gewidmet sind. Wir haben den 4. und 6. Wochentag, an welchem wir herkömmlichermaßen fasten. Der Christ hat unbedenklich die Freiheit, zu allen Zeiten zu fasten, nicht aus abergläubischer Gesetzlichkeit, sondern aus tugendhafter Enthaltsamkeit. Denn wie kann man die Keuschheit unbefleckt erhalten, wenn sie nicht durch den Beistand einer strengeren Enthaltsamkeit unterstützt wird? Wie kann man die heilige Schrift studiren? wie sich auf Wissenschaft und Weisheit legen? Nicht durch Enthaltsamkeit des Bauches und des Gaumens? — Wie will jemand sich selbst verschneiden um des Himmelreichs willen, wenn er nicht den Ueberfluß der Speisen abschneidet, wenn er sich nicht dazu des Dienstes der Enthaltsamkeit bedient. Dieß also ist der Grund, aus dem die Christen fasten. Es gibt auch noch einen andern religiösen Grund, der in den Briefen einiger Apostel stark empfohlen wird. Denn wir finden in einem gewissen Büchlein als Wort der Apostel angeführt: Selig ist, wer auch zu dem Ende fastet, um den Armen zu speisen. Ein solches Fasten ist Gott sehr angenehm, und in der That mit vollem Recht. Denn ein solcher ahmt den nach, welcher seine Seele für seine Brüder dahin gegeben hat."

Eben dieselbe Richtung spricht sich aus in dem Werth, den Origenes auf das ehelose Leben legt. Origenes hält nämlich allerdings die Ehe für einen unsündlichen Stand (Hom. VI. in Numer. c. 3 p. 288: „Connubia legitima carent peccato."); allein er scheint dieß doch mehr nur in einem relativen Sinne zu verstehen. Wenigstens bemerkt er doch an der zuletztgenannten Stelle: „nec tempore illo, quo conjugales actus geruntur, praesentia sancti spiritus dabitur, etiamsi propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur"; und räth deshalb de orat. c. 31. p. 268, den Ort, wo man die Geschlechtsgemeinschaft

vollziehe, nicht als Betort zu gebrauchen. Ja in der letzteren Stelle nennt er sogar den ehelichen Beischlaf „παράνομον μίξιν“ (wofür aber wahrscheinlich „ἀ παράνομον μίξιν“ zu lesen ist), und sagt — (de orat c. 31. p. 268), sogar Paulus habe die Ehe erlaubt „κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν“ (vgl. Hom. III in Genes. c. 6. p. 69), weil nun ein Mal nicht alle Menschen zu dem, was das Beste sei, d. h. ihr Leben in vollkommener Reinigkeit hinzubringen, fähig seien. c. Cels. VIII, 55 p. 827. So behauptet er ja auch wiederholentlich, daß mit der Zeugung immer eine gewisse Befleckung verbunden sei, von deren näherer Beschaffenheit er übrigens schwerlich eine deutliche Vorstellung hatte. So Hom. XI in Jerem. c. 5. p. 191. Vol. III: „πάντα τὰ ἐν γενέσει χρῄζει τοῦ καθαρσίου“; und Tom. XVII in Matth. c. 35. p. 827 Vol III: „ἐν μολυσμῷ πως ὄντων καὶ ἀκαθαρσίᾳ τινι τῶν χρωμένων ἀφροδισίοις.“ Bei dieser sehr zweideutigen Anerkennung der Ehe darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn Origenes sehr lobpreisend von der Ehelosigkeit spricht. Er betrachtet die Enthaltung vom Ehestande als einen Vorzug, Comm. in Matth. p. 649. 650. Vol. III. Wenn er gegen den Celsus von den herrlichen sittlichen Wirkungen des Christenthums redet, und daraus auf seinen göttlicheu Ursprung schließt, so führt er zuletzt auch noch den Umstand an: „ὥς τινας αὐτῶν (der Christen) διὰ τὸν ἔρωτα τῆς ὑπερβαλλούσης καθαρότητος, καὶ διὰ τὸ καθαρώτατον θρησκεύειν τὸ θεῖον, μηδὲ τῶν συγκεχωρημένων ὑπὸ τοῦ νόμου ἅπτεσθαι ἀφροδισίων.“ Ebenso gehört hierher auch die Stelle adv. Cels. VII, 48. p. 729, in der er die reine Keuschheit, die viele Christen, indem sie ihr ganzes Leben lang ehelos verharrten, mit der zweideutigen mancher heidnischer Priester und Priesterinnen vergleicht. Daß er die Ehelosigkeit vorzugsweise unter die Opera supererogationis zählt, haben wir schon oben gesehen. Verhieß er doch denen, die ehelos, asketisch gelebt, eine höhere Stufe der zukünftigen Seligkeit. Hom. XIX in Jerem c. 4, vgl. Comm. in Ep. ad Rom. l. III. p. 581. Basil. Was die zweite Ehe anbelangt, so erklärt er sich natürlich stark gegen dieselbe. Folgendes sind die hierher gehörigen Hauptstellen: Hom. XIX in Jer. c. 4. p. 267. Vol III: „Für die, welche in der ersten Ehe lebt, ist es, glaube ich, vortheilhafter, wenn sie glaubt, daß die, welche zwei Mal heirathet, verdammt werden und ewige Strafen werde zu erleiden haben, damit sie selbst sich der zweiten Ehe enthalte, und der Reinigkeit befleißige, — als daß sie die Sache erkenne, wie sie sich wirklich verhält, und sich zum zweiten Male verheirathe. Da ein jedes einsieht, was die Folge davon ist, so kann man sagen, es würde noch besser mit ihr stehen, wenn sie, ohne sich getäuscht zu haben, die Keuschheit bewahrt und sich nicht auf die zweite Ehe eingelassen, und dabei gewußt hätte, daß eine gewisse Seligkeit auch die erlange, die sich zwei Mal verheirathet, nur keine so große wie die, welche, da sie zwei Mal sich verheirathen konnte, sich der Reinigkeit befleißige; wenn sie aber dieß nicht vermocht, so sei es besser, sie täusche sich mit der Meinung, daß die zwei Mal verheirathe, verloren gehe, und befleißige sich in dieser Täuschung der Reinigkeit, als daß sie die Wahrheit erkenne, und zu der mindereren Stufe der zwei Mal verheiratheten herabsteige.“ Vgl. Tom. XIV in Matth. §. 22. p. 645. Vol. III. — Ferner Tom. XVII in Luc. p. 953 Vol. III: „Nunc vero et secundae et tertiae et quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur, et non ignoramus, quod tale conjugium ejiciat nos de regno Dei. Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus, non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt (neque enim episcopus, nec presbyter, nec diaconus

possunt esse digami), sic forsitan et de coetu primitivorum immaculatorumque ecclesiae, quae non habet maculam, neque rugam, ejicietur digamus, non quo in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non habeat in regno Dei. — Puto enim monogamum et viriginem et eum, qui in castimonia perseverat, esse de ecclesia Dei; eum vero, qui sit digamus, etsi bonam habeat conversationem, et caeteris virtutibus polleat, tamen non esse de ecclesia et de eo numero, qui non habeat rugam aut maculam aut aliquid istius modi, sed esse de secundo gradu, et de his, qui invocant nomen domini, et qui salvantur quidem in nomine Jesu Christi, nequaquam tamen coronantur ab eo."

In Folge derselben Richtung hielt Origenes dafür, der Christ dürfe keine bürgerlichen Aemter verwalten; adv. Cels. VIII, 75 p. 798. Die Gründe, die er für diese Ansicht anführt, sind sehr charakteristisch: „Celsus fordert uns auch auf, wir sollten zum Besten des Vaterlandes Staatsämter annehmen, sobald dieß zur Beschützung der Gesetze und der Frömmigkeit nöthig sei. Wir aber, die wir wissen, daß in den einzelnen Städten ein anderes Vaterland von dem Worte Gottes eingerichtet ist, ermahnen diejenigen, welche der Rede gewachsen sind, und deren Lebenswandel gesund ist, die Gemeinde zu leiten, ἄρχειν ἐκκλησιῶν. Wenn die, welche in den Gemeinden vorstehen, wohl vorstehen, die sogenannten Vorsteher des göttlichen Vaterlands, ich meine der sogenannten Kirche, so regieren sie nach den von Gott vorgeschriebenen Gesetzen, und beflecken sich nicht mit den außer diesen noch gegebenen (menschlichen) Verordnungen. Und nicht etwa thun die Christen dieß aus dem Grunde, daß sie sich den allgemeinen Lasten des Lebens entziehen wollten; sondern um sich selbst dem göttlicheren Dienst der Kirche Gottes aufzubewahren, zum Heil der Menschen. Und zwar halten sie dieß für nothwendig und billig, und tragen für alle Sorge, sowohl für die, welche drinnen sind, daß sie von Tage zu Tage tugendhafter leben mögen, — als auch für die, welche draußen zu sein scheinen,*) damit sie in heiligen Worten und Werken der Gottseligkeit leben mögen; und so Gott wahrhaftig verehrend und viele, so viel in ihrer Kraft steht unterweisend, Gottes Worte und Gottes Gesetz aufrecht halten, und Eins werden mit dem Gott, der über Alles ist, durch den Sohn Gottes, den Logos, die Weisheit, die Wahrheit und die Gerechtigkeit, durch ihn, der jeden mit demselben in Gemeinschaft bringt, der sich ernstlich zu einem Gott wohlgefälligen Leben hingewendet hat."

Ebenso hielt Origenes für die Christen Krieg und Soldatenstand für unerlaubt, c. Cels. V, 32. p. 602. VIII, 73. 74. p. 794 sqq. Er behauptet übrigens, daß die Christen durch ihre Gebete den Kaisern einen besseren Schutz gewährten, als wenn sie für sie die Waffen führten. Dabei ist es auffallend, daß Origenes den Krieg an und für sich nicht für unbedingt verwerflich hält, und zugesteht, daß es völlig rechtmäßige Kriege geben könne. c. Cels. IV, 82. p. 564. VII, 3, 9. VIII, 10, 6. 7. Aber die Christen sollen eben nach seiner Ansicht von diesem allem abstrahiren.

Auffallend würde hiermit eine Ansicht, die wir bei Origenes c. Cels. I, 1. p. 320 finden, contrastiren, nämlich die Behauptung, daß diejenigen nicht sündigen, welche in der Stille ein Bündniß schließen, um einen Tyrannen aus dem Wege

*) Die Katechumenen, — Büßende?

zu räumen, der ein freies Volk widerrechtlich unterdrückt hat, — wenn man Sicherheit hätte, daß Origenes dieselbe wirklich als seine eigene Ueberzeugung, und nicht vielleicht blos vom Standpunkt seines Gegners aus, ausgesprochen. Das letztere wäre gar wohl möglich. Dazu kommt, daß der Text der Stelle corrumpirt scheint (s. die Note von de la Rue). Vergl. übrigens Stäudlin a. a. O. S. 570 bis 572.

Endlich hat auch Origenes von dem Werth des Märtyrerthums sehr hoch gespannte Vorstellungen (s. die Exhort. ad Martyrium). Wir haben dieselben aber schon bei den Lehren von der Erlösung und von der Vergebung der Sünden kennen gelernt. Vgl. Stäudlin a. a. O. S. 272 f.

Vergleicht man in allen diesen einzelnen Punkten die Vorstellungen des Origenes mit denen des Clemens: so wird die Verschiedenheit der praktischen Richtung beider recht augenfällig.

So kam denn Origenes wirklich zum Theil wieder zu den nämlichen concreten ethischen Resultaten wie der frühere einseitige Supernaturalismus, — nur auf einem ganz anderen Wege; und allerdings nur zu den negativen Resultaten, nur zu denjenigen, welche den Charakter einer streng asketischen Tendenz an sich tragen; wie denn auch Origenes viele Jahrhunderte lang der eigentliche Lieblingsschriftsteller der strengen Asketen geworden und geblieben ist. Auf das eigentlich positive Resultat der einseitig supernaturalistischen Richtung hingegen, auf den Chiliasmus, konnte Origenes von seiner praktischen Grundansicht aus nicht kommen, indem ja dasjenige sittliche Leben des Christen, das er als Ideal auffaßte, ein rein innerliches war, und gar keines äußeren Schauplatzes für seine Entwickelung bedurfte. Im Gegentheil war Origenes einer der entschiedensten Gegner des Chiliasmus, der seiner theologischen Geistesrichtung auf's positivste widersprechen mußte. Verwarf er nun gleich deshalb die Apokalypse, auf die sich die Vertheidiger des Chiliasmus vorzugsweise beriefen, nicht sogleich als ein unächtes Buch: so entfernte er doch aus ihr durch seine allegorische Schrifterklärung alle die Vorstellungen, welche jene in ihr fanden. Er lehrte, die Schrift stelle die geistigen Güter zuweilen unter Bildern vor, die von sinnlichen Gütern entlehnt seien; einfältige Menschen nun wüßten solche Bilder nicht von dem durch sie abgebildeten zu unterscheiden, und seien darüber auf abgeschmackte Fabeln gerathen, als wenn nach der Auferstehung der Genuß körperlicher Speisen und Getränke zu erwarten sei (Proleg. in Cant. canticor. p. 26. Vol. III.). Unwissenheit und Hang zum sinnlichen Genuß seien die Ursachen der Meinung von einem irdischen Reiche Christi; und die Anhänger derselben seien Sclaven des bloßen Buchstabens, welche die Schrift auf eine jüdische Weise auslegten (de Princip. II, 2), und dadurch die Christen bei den Heiden in den Ruf eines schwachen Verstandes brächten (Select. in Ps. p. 570. Vol. II.). Ja, er sieht es als einen Hauptgrund der Nothwendigkeit der allegorischen Schrifterklärung an, daß man nur durch sie solche unwürdigen Vorstellungen aus der Schrift entfernen könne (Comm. in Matth. p. 827. Vol. III.). Er verwirft zugleich jede Erwartung einer künftigen Wiederherstellung des jüdischen Staats (c. Cels. IV, p. 516: „θαῤῥοῦντες ἐροῦμεν, ὅτι αὐτοὶ (οἱ Ἰουδαῖοι) οὐδ᾽ ἀποκαταστηθήσονται").

Eine religiöse Ansicht wie die des Origenes, welche ein völliges Heraustreten des Christen aus dem äußeren allgemein-menschlichen Leben verlangte, mußte, da sich ein solches, der Natur der Verhältnisse dieses irdischen Daseins gemäß, im Großen und Ganzen schlechterdings nicht zur Ausführung bringen ließ, unausbleiblich die Annahme einer doppelten Weise und Stufe der christlichen Religiosität zur Folge haben: eines gewöhnlichen, bloß pflichtmäßigen Christenthums und eines Christenthums der Vollkommenen. Origenes überläßt sich dieser Unterscheidung so arglos, daß er selbst für die bloßen Namen-Christen, die nach wie vor in ihren Sünden fortleben, nach dem Tode einen gewissen Grad von Seligkeit erwartet, — wenn gleich einen untergeordneten, — wofern sie nur gegen die Kirche und die Diener des Herrn freigebig und devot sind. (Er vergleicht sie mit den Gibeoniten.) Im Allgemeinen sind ihm die gewöhnlichen Christen diejenigen, welche von Verbrechen rein sind, und die Gebote halten, aber nicht frei sind von irdischer Gesinnung und Begierde. Seine vollkommenen Christen sind auch von diesen letzteren frei, und vollbringen noch über die göttlichen Gebote hinaus die Werke einer strengen Askese. Und so kommt denn auch Origenes ganz von selbst auf überpflichtmäßige Werke. Genau hiermit hängt bei ihm auch die Ansicht von den guten Werken als einer nothwendigen causa salutis zusammen; so jedoch, daß er als die Seligkeit bewirkend nur diejenigen guten Werke gelten läßt, welche aus dem Glauben kommen, von den übrigen aber, die nicht aus dem Glauben kommen, behauptet, daß sie denen, welche sie vollbringen, nur für das zeitliche Leben von Nutzen seien. Nun liegt der Gedanke auch ganz nahe, unter die die Seligkeit betreffenden Wirkungen solcher guten Werke insonderheit auch die Erwerbung der göttlichen Sündenvergebung zu rechnen; und daher zählt denn Origenes nicht weniger als sieben besondere Mittel auf, um die Vergebung der Sünden zu erlangen (Hom. II in Levit. c. 4. p. 190. 191. Vol. II. R.), nämlich: 1) die Taufe, 2) das Märtyrerthum, 3) Almosen, 4) die Vergebung der Vergehungen des Nächsten, 5) die Bekehrung eines Sünders, 6) die abundantia charitatis, und 7) die Buße, und zwar die strenge äußere Bußübung, verbunden mit einem Sündenbekenntniß vor dem Priester, — eine Buße, die der Ansicht des Origenes nach in demselben Maße wirksam ist zur Erlangung der Sündenvergebung, in welchem sie hart ist.*)

So kam denn Origenes auf seinem eigenthümlichen Wege selbständig in der That wieder zu den nämlichen concreten praktischen Resultaten wie der frühere einseitige Supernaturalismus, — ungeachtet seiner theoretischen Opposition gegen

---

*) Die Lehre des Clemens von der Sündenvergebung ist scharfsinniger als die des Origenes. Clemens kennt nur Ein Medium einer eigentlichen Sündenvergebung: die Taufe, zu der seiner Ansicht nach allerdings auch Buße und Reue wesentlich gehören. Die nach der Taufe begangenen Sünden, meint er, würden nicht eigentlich vergeben, sondern sie müßten durch die Besserung wirklich hinweggenommen werden, wozu allerlei Züchtigungsmittel wirksam seien, außer von Gott verhängten Leiden namentlich auch die kirchliche Pönitenz, Werke der Frömmigkeit, Almosen und der Märtyrertod.

diesen letzteren. Und dieß sehr natürlich. Denn er nahm freilich die Identität des eigenthümlich christlichen Lebens mit dem natürlichen allgemein-menschlichen als solchem an; allein die Vollkommenheit dieses letzteren setzte er ja wiederum wahrhaft einseitig supernaturalistisch in eine totale Losreißung des Geistes von der Natur. Das einzige concrete praktische Resultat mit dem sich Origenes im Gegensatz gegen den einseitigen Supernaturalismus befand, ist seine Verwerfung des Chiliasmus. Doch auch dieß bildete zu seiner Zeit keinen Differenzpunkt mehr zwischen ihm und der in der katholischen Kirche im Allgemeinen herrschenden religiösen Ansicht. Denn auch die letztere hatte damals den Chiliasmus aufgegeben.

So konnte denn die religiöse Richtung der alexandrinischen Schule, wiewohl sie ursprünglich ihrem Princip nach der bisherigen Richtung der übrigen katholischen Kirche bestimmt genug entgegengesetzt war, doch in ihrer letzten Entwickelung durch den Origenes keinen durchgreifenden Einfluß auf die Umgestaltung jener erhalten. Die Aehnlichkeit der concreten Resultate beider Richtungen war zu augenfällig, als daß man sich der — auch jetzt noch immer zurückbleibenden — Verschiedenheit der beiderseitigen Principien hätte klar bewußt werden sollen. Ueberdieß lag es in der Natur der religiösen Richtung der Alexandriner selbst, auch noch in ihrer Modifikation durch den Origenes zu einer rein asketisch-wissenschaftlichen, daß sie niemals einen allgemeineren Eingang in der christlichen Kirche gewinnen, sondern immer nur der Fähigkeit und dem Bedürfniß weniger Einzelnen angemessen sein konnte. Die religiöse Richtung des Origenes schlug daher auch nur in einem sehr engen Kreise wenigstens gewissermaßen Wurzel, nämlich in dem Kreise der Aegyptischen Asketen, und nachmals der dortigen Mönche. Alle diejenigen hingegen, welche in dem Kreise des allgemeinen Lebens der Kirche drinstanden, und kräftig von demselben berührt wurden, wurden mit fortgerissen von dem mächtigen Strom einer neuen religiösen Richtung, die sich gleichzeitig mit der alexandrinischen, besonders im Abendlande gestaltete, und die auch vorzüglich noch dadurch eine so entschiedene Macht gewann, daß sie sich in eine unauflösliche Verbindung mit derjenigen Idee setzte, welche grade damals in allen Gemüthern im Vordergrunde stand, mit der Idee der katholischen Kirche, — so wie sie auch ihrerseits wiederum zur vollen Belebung dieser Idee wesentlich mitwirkte. Wir werden diese neue religiöse Richtung hinfort mit dem Namen der kirchlich-gesetzlichen bezeichnen. Welchen übermächtigen Einfluß sie selbst auf diejenigen übte, welche unmittelbar aus der Schule des Origenes hervorgingen, sehen wir an dem Dionysius und dem Petrus von Alexandrien, welche beide (so viel sich nach dem auf uns gekommenen Rest ihres schriftstellerischen Nachlasses urtheilen läßt), was ihre praktische Richtung angeht, der kirchlich-gesetzlichen viel näher verwandt sind, als der des Origenes.

Diejenigen Kirchenlehrer, durch welche vorzugsweise die gesetzlich-kirchliche Richtung sich zu allgemeiner Geltung gebracht hat, sind Tertullian und Cyprian. Mit ihr selbst verhält es sich näher folgendermaßen.

Durch den Montanismus war es der Christenheit zu klarem Bewußtsein gekommen, daß, einen absoluten Supranaturalismus

des Christenthums vorausgesetzt, die Christenheit mit der Schrift und der Tradition als den Quellen für ihre religiöse Erkenntniß nicht ausreiche, zumal wenn das Christenthum eine Geschichte in der Welt haben und folglich auch eine fortgehende Entwicklung erfahren sollte. Namentlich in Beziehung auf das christliche Moralgesetz erschien eine weitere Erkenntnißquelle als unumgängliches Bedürfniß, — eine in Ansehung der christlichen Sitte gesetzgebende Auctorität. Und zwar — der obigen Voraussetzung zufolge — eine rein übernatürliche, eine unmittelbar göttliche. Wie bestimmt ein solches Bedürfniß vorhanden war, das sieht man schon aus dem Umstande, daß man frühzeitig in vielen Fällen die alttestamentliche Gesetzgebung in subsidium mit heranzog, um in Betreff solcher moralischer Verhältnisse, welche das N. T. und die apostolische Tradition mit Stillschweigen übergeht, nur irgendwie positive göttliche Bestimmungen zu erhalten. Allein damit konnte man natürlich nicht auslangen; schon deshalb nicht, weil nur eine perennirende, eine in jedem neuen Falle, wo eine weitere Bestimmung in Frage stand, fort und fort Rede stehende mit unmittelbar göttlicher Auctorität gesetzgebende Behörde dem Bedürfniß wirklich entsprach. Während sich nun der Montanismus in seiner Prophetie eine solche schuf, kam der Katholicismus, sobald er einmal seine Idee der Kirche auf die oben beschriebene Weise festgestellt hatte, mit Nothwendigkeit zu dem Satz: die katholische Kirche selbst ist die in allen Fragen, welche in Ansehung des Christenthums, namentlich des christlichen Lebens und der christlichen Sitte, entstehen können, mit unmittelbar göttlicher Auctorität Gesetze gebende Behörde. Sie ist dieß vermöge der ihr von Gott auf rein übernatürliche Weise verliehenen Erleuchtung, — und zwar natürlich in denen, welche dieser rein übernatürlichen Inspiration allein principiell theilhaftig sind, den Bischöfen, — also in dem Collegium der Bischöfe, wie es sich auf den Synoden ausspricht. Durch die Bischöfe auf den Synoden empfängt die katholische Kirche eine kontinuirlich fortgehende unmittelbar göttliche Gesetzgebung. Ist nun schon hierin die jetzige Richtung des praktischen Christenthums ausgesprochen die kirchliche, so ist sie es nicht minder auch darin, daß sie das ganze Leben des Christen und der christlichen Gemeinschaft zu einem kirchlichen macht. Das christliche Leben ist ihr zufolge wesentlich kirchliches Leben, und nur als kirchliches Leben gibt es ein christliches Dasein und Leben. Die Kirche ist das rein übernatürliche Lebensgebiet, das über das irdische Dasein

schlechthin erhabene rein göttliche Wunderland, in welchem allein das rein übernatürliche Christenthum einen ihm angemessenen Boden findet, auf den es seinen Fuß setzen kann, ohne sich zu verunreinigen. Das ganze menschliche Dasein außer ihr ist profan; und nicht nur das, es ist sogar ein dämonisches Reich, von dem eben deshalb der Christ sich fern zu halten hat mit heiligem Grauen und Abscheu. Wie die Kirche — nämlich immer die katholische — dazu kommt, für ein solches unmittelbar göttliches Land mitten auf der materiellen Erde zu gelten, das wissen wir ja schon. Sie schließt freilich auch die an sich unreinen Elemente und Verhältnisse des natürlichen menschlichen Daseins in sich; aber durch die ihr auf schlechthin unmittelbare Weise von Gott mitgetheilten und schlechthin übernatürlich wirkenden übernatürlichen Kräfte hat sie vermöge ihrer hierurgischen Functionen (vermöge ihrer Sakramente) das gemeine Irdische, das ihren Stoff bildet, zauberisch geheiligt und in Himmlisches transsubstanzirt. Daher kann nur der christlich leben, der sein ganzes Dasein in die Kirche hineinträgt und unter die magische Weihe der Kirche stellt. Es müssen alle an sich menschlichen Lebensverhältnisse, aus denen der Christ sich ja doch unmöglich völlig herausreißen kann, zu kirchlichen gemacht werden; sonst sind sie keine christlichen, aber eben hierdurch werden sie unmittelbar und wesentlich zu christlichen. Alle Sitte wird zur christlichen dadurch, daß sie in die (conventionelle) Form der kirchlichen Sitte gebracht wird; die Pflichten sind christliche, sofern sie kirchliche sind. Was sich nicht teleologisch auf die Kirche bezieht und nicht durch die Kirche bestimmt ist, das ist eo ipso nicht christlich, — und umgekehrt: alles, was sich teleologisch auf die Kirche bezieht und durch sie bestimmt ist, das ist eo ipso christlich. Grade so liegt es uns jetzt thatsächlich vor. Das gesammte Thun und Lassen des Christen wird jetzt durch die Idee der Kirche bestimmt, wird auf sie bezogen und hat in ihr seine Einheit.*)

Das bisher über den Charakter der hier fraglichen neuen religiösen Richtung in abstracto und a priori Bemerkte ergibt sich genau auch bei dem näheren Blick auf die einzelnen concreten Data, die uns in dieser Beziehung geschichtlich vorliegen. Wir versuchen es jetzt, uns aus ihnen ein übersichtliches Bild unserer neuen religiösen Richtung zusammenzusetzen.

---

*) Vgl. Baur, S. 489 ff.

Zuerst also trägt sie aufs entschiedenste den Charakter des einseitigen und dadurch verkehrten Supernaturalismus an sich. Man darf sich zum Beweise hierfür im Allgemeinen schon getrost auf den Charakter der Geistesrichtung der beiden obengenannten hauptsächlichsten Repräsentanten unserer Epoche, des Tertullian*) und des Cyprian berufen, und etwa nur namentlich an die beständigen Offenbarungen und Visionen des letzteren erinnern, oder an den sonderbaren Beweggrund, mit welchem er (de dominica oratione c. 1. 36.) das Gebet empfiehlt, indem er es nämlich schon an und für sich für eine Tugend und Pflicht erklärt, in deren Vollbringung wir uns besonders deshalb so viel als möglich üben sollen, weil sie einst im Himmel unsere hauptsächlichste Beschäftigung ausmachen wird. Noch sprechender legt sich auch noch ganz im Allgemeinen die fast ausschließliche Hervorhebung der übernatürlichen Seite des christlichen Lebens und die Zurückdrängung der natürlichen Seite desselben in der sich grade jetzt geltend machenden Ansicht von der Taufe dar, welche auf der durchgreifenden Verwechselung des Aeußern und des Innern in ihr beruht, auf der Identifizirung des kirchlichen Taufacts und der christlichen Wiedergeburt. Es fanden sich allerdings schon früher bedeutende Ansätze zu dieser Vorstellung vor; allein es stellte sich ihr daneben bisher doch auch ein sehr nachdrücklicher Widerstand entgegen, namentlich von Seiten der alexandrinischen Schule, und besonders des Origenes, und sogar Tertullian ist in diesem Punkte noch in einem gewissen Schwanken begriffen. Von jetzt an aber tritt sie in ihrer ganzen Consequenz und Strenge auf, und zwar dieß zuerst und vorzugsweise bei Cyprian (besonders Ad Donatum).

Dieser allgemeine einseitige Supernaturalismus macht sich sodann nicht minder auch in einzelnen Erscheinungen der Art kenntlich, wie wir sie immer als die charakteristischen Merkmale seiner Herrschaft angetroffen haben. Wir bemerken zuvörderst auch an dieser neuen Form der christlichen Religiosität die Feindseligkeit derselben gegen das allgemein-menschliche Leben in einer bisher in der katholischen Kirche noch ungekannten Entschiedenheit, wobei freilich auch der Umstand mit in Rechnung zu bringen ist, daß die grade um die Mitte des 3. Jahrh. sich erhebenden heftigen Christenverfolgungen**) das Ungesunde und Leidenschaftliche der Stimmung der Christen vollends noch steigerten, und ihr sich in sich selbst gegen die übrige Welt abschließen. Allgemein-menschliches und heidnisches Leben gelten jetzt für reine Synonyma, und heidnisches Leben wiederum gilt mit Dämonendienst (Tertull. de idololatr. c. 1) identisch.***) Tertullian namentlich hebt die Ansicht in ihrer ganzen Kraßheit heraus. Seiner Meinung nach haben der Satan und

---

*) Man denke nur z. B. an die Beschreibung, die Tertullian von den eigenthümlichen Freuden des Christen gibt: de spectacul. c. 29. Er führt hier namentlich als solche unvergleichliche Christenfreuden auch dieses auf: „— quod calcas Deos nationum, quod daemonia expellis, quod medicinas facis, quod revelationes petis" etc.

**) Unter Decius seit 250, unter Gallus seit 252, unter Valerianus seit 257.

***) Daher bilden sich jetzt auch in der liturgischen Entwickelung der Taufhandlung die beiden neuen Momente: die Teufelsabsagung und der Exorcismus des Taufwassers. Ueberhaupt finden wir jetzt die Vorstellung von der Wirksamkeit des Teufels merklich gesteigert und belebt.

dessen Engel die ganze Welt erfüllt. Er meint es im buchstäblichen Sinne, daß die Christen nicht von dieser Welt seien, und leitet hieraus die Behauptung ab, die Christen könnten keinen Wunsch nach Kindern haben, überhaupt nach nichts, wodurch sie sich in der Welt irgendwie festsetzen würden; vielmehr gehe ihr Wunsch nur dahin, bald möglichst aus dieser argen Welt heraus und zu ihrem Herrn hinzukommen, und wegen der bevorstehenden allgemeinen Noth ihre Kinder sich voran in die Ewigkeit zu senden (de exhort. castit. [*? c. 12.]) Daher seine Ansicht, für den Christen schicke sich eigentlich die Trauer, und nicht die Freude, indem seine Freude nicht in der Welt ihre Stelle habe, sondern im Himmel (de spectac. c. 29). Er behauptet zwar (l. c.), indem er diesen Satz restringirt, der Christ habe allerdings auch jetzt schon seine Freuden; allein von solchen **christlichen** Freuden, die specifisch aus den (durch das christliche Princip geheiligten und verklärten) natürlichen Verhältnissen des allgemein-menschlichen Lebens hervorgehen, weiß er doch nichts, und selbst indem er die Glückseligkeit der christlichen Ehe so beredt beschreibt, setzt er das eigentlich Beglückende grade in die Aufhebung oder doch Verwischung der natürlichen Seite des ehelichen Verhältnisses durch das Christenthum. In demselben Sinne verlangt er, die Christinnen sollen, anstatt sich zu schmücken, vielmehr trauern, weil durch ihr Geschlecht die Sünde und in deren Gefolge alles Elend in die Welt gekommen sei; und er hält es für ein großes Uebel, wenn einzelne Christinnen etwa durch ihre äußeren Verhältnisse genöthigt würden, sich kostbarer und zierlicher zu kleiden als andere. Er geht darin so weit, daß er es (de habitu muliebri, c. 9) für Gott durchaus mißfällig erklärt, die natürliche Farbe der zur Kleidung gebrauchten Stoffe durch Färbung zu ändern. Vor allem aber spricht sich die negative Stellung der Religiosität Tertullians gegen das allgemein-menschliche Leben auf charakteristische Weise darin aus, daß ihm die Patientia die wesentliche Wurzel und Grundlage aller christlichen Tugenden überhaupt ist, und die andern alle ihm nur als nähere Modifikationen dieser Einen erscheinen, die von selbst aus ihr hervorgehen (de patient. c. 6—13). Dieß ist von seinem Standpunkt aus sehr natürlich; denn von ihm aus mußte es ihm als das Wesen der sittlichen Aufgabe des Christen erscheinen, sich gegen das äußere allgemein-menschliche Leben indifferent und apathisch zu verhalten. Daher denn auch sein Grundsatz, daß man überhaupt keine Mittel anwenden dürfe, um den Uebeln in dieser Welt, als welche der Wille Gottes verhängt habe, auszuweichen. Und diese bisher beschriebene sittliche Grundansicht ist keineswegs dem Tertullian eigenthümlich, sondern sie ist die Ansicht unserer Epoche überhaupt, und namentlich auch die Cyprians, der z. B. was den zuletzt gedachten Punkt betrifft, gleichfalls vor allem auf eine rein-leidentliche Unterwerfung unter die Uebel dieses irdischen Lebens dringt, und dieß mit solcher Consequenz, daß er es für Unrecht erklärt, einen Mörder zu tödten, der uns meuchelmörderisch anfällt. Ebenso hält er auch das Tragen gefärbter Stoffe für unerlaubt. Ganz besonders weit aber treibt diese Losscheidung des Lebens der Christen von der übrigen nicht-christlichen Welt die Synode von Elvira, die deshalb auch z. E. can. 16 den Christinnen jede Verheirathung mit Ketzern, Juden und Heiden durchaus verbietet, während selbst Tertullian die Verheirathung mit einem Heiden nur erst dringend **abräth**. Auch das Lieblingssinnbild, unter welchem man sich grade in unsrer Epoche den Christenberuf veranschaulichte, — die **militia Christiana** hängt offenbar von der einen Seite (denn dieß Bild hat auch noch eine andere, siehe unten) mit dieser dem allgemein-menschlichen Leben

feindseligen Tendenz der christlichen Religiosität zusammen. Der Christ — dieß ist von einer Seite die Meinung dieser bildlichen Bezeichnung, — soll sich stets im Vertheidigungszustand befinden, um alles von sich abzuwehren, was von außenher nicht unter der christlichen Form an ihn heranwill. Die Vorstellung von dem ganz nahe bevorstehenden Weltende (daher das Gebet der Kirche **pro mora saeculi**) wirkte auch noch mit, dieses ängstliche sich Zurückziehen des Christen aus dem allgemein-menschlichen Leben zu befördern: so wie sie selbst aus der hier fraglichen religiösen Tendenz hervorgegangen war.

Näher zeigt sich nun eben diese Tendenz in der sorgfältigen Ausscheidung aller irgendwie mit dem Heidenthum zusammenhängenden Berufsweisen und Sitten des damaligen bürgerlichen Lebens. Diese Ausscheidung war bis zum Beginn unserer Epoche hin durchaus noch nicht mit scharfer Consequenz durchgeführt worden (wie schon die Klagen Tertullians allein beweisen würden). Tertullian war der erste, der sie auf's Strengste vollzog, indem er alle solche Berufsweisen und Sitten unter die Kategorien einer indirecten Idololatrie und Verläugnung Christi stellte. Er rechnete dahin jede Verfertigung von Götterbildern, sei es nun in Sculptur und Malerei, oder auch nur in Goldarbeit und Weberei, — jede Kunst und jedes Handwerk, die zur Erbauung und Ausschmückung heidnischer Tempel, Altäre, Kapellen u. dgl. m. mitthätig waren, — den Handel mit Weihrauch und mit Opferthieren, — die Sterndeuterei, — das Geschäft eines Schulmeisters oder Lehrers der Literatur und Rhetorik, (weil damit die Nothwendigkeit verbunden war, die heidnische Mythologie zu lehren, und die heidnischen Schulfeste mitzufeiern; — wiewohl Tertullian den Kindern der Christen um der Noth willen den Besuch der heidnischen Schulen erlaubt) — alle obrigkeitlichen Aemter,*) — den Kriegsdienst (Tertullian schreibt in dieser Beziehung wiederum sehr charakteristisch — kurzweg: „Es läßt sich der göttliche und der menschliche Diensteid, die Fahne „Christi und die Fahne des Satans, das Lager des Lichts und das Lager der „Finsterniß nicht miteinander verbinden. Es kann unser Leben nicht zu„gleich Zweien angehören: Gott und dem Kaiser." — „Der christliche „Soldat wird sich sein Loosungswort vom Kaiser geben lassen, da er es schon von „Christo empfangen." — „Meinen wir denn wohl, daß an die Stelle des göttlichen „Diensteides ein menschlicher gesetzt werden dürfe? daß man, nachdem man sich „dem Herrn Christus verpflichtet, sich einem andern Herrn verpflichten dürfe?") — die Theilnahme an den bürgerlich hergebrachten Gebräuchen bei Gelegenheit der **Kalendae**, besonders der **Kalendae Januariae**, der Matronalien u. dergl. m., — die Bekränzung und Erleuchtung der Häuser bei allgemeinen Sieges- und sonstigen Freuden-Feierlichkeiten, — die im gewöhnlichen Leben gangbaren heidnischen Redeweisen, wie z. E. die Betheuerungsformeln **Me Hercule, Me Dius Fidius etc.**, — ja sogar die stillschweigende Annahme einer mit dem Dank eines beschenkten Bettlers verbundenen Anwünschung des Segens irgend eines heidnischen Gottes,

---

*) Die Gründe, auf welche sich Tertullian, was diesen Punkt betrifft, stützt, sind großentheils sehr chararakteristisch; insofern sich in ihnen aufs allerbestimmteste die dem allgemein-menschlichen Leben abgewendete Richtung der christlichen Sittlichkeit ausspricht. S. **de idololatr. c. 11 sq.** Vgl. Neanders Tertullian, S. 45—50.

— ganz besonders aber alle Arten von Schauspielen (und zwar ganz besonders wegen ihres engen Zusammenhangs mit dem Götzendienst) Ja auch dem Handel als solchem, ganz abgesehen von allem durch denselben dem Götzendienst geschehenden Vorschub, ist er sehr abgeneigt, und nur mit genauer Noth läßt er ihn gelten (de idololatr. c. 11). Und auch in diesem Stücke adoptirte die Kirche im Allgemeinen die von Tertullian zuerst mit consequenter Schärfe ausgesprochenen Grundsätze. Nicht nur Cyprian wiederholte sie, sondern sie wurden auch durch Kirchengesetze feierlich sanctionirt, namentlich durch die s. g. Apostol. Constitutionen und ganz besonders durch die Synode von Elvira, in deren Kanonen sich der supernaturalistische praktische Separatismus vorzugsweise schroff ausspricht.*) Endlich ist hier auch noch der heftige Haß zu erwähnen, der sich in der Kirche gegen alles, was Kunst (die man als eine unerlaubte Verfälschung der Natur betrachtete. Siehe z. E. Tertullian, adv. Hermogen. c. 1) und weltliche Wissenschaft, namentlich Philosophie, hieß, festsetzte, darum weil es freilich zunächst im Zusammenhange mit dem Heidenthum erschien. Die Anfänge dieses Hasses sind allerdings schon älter als unsere Epoche, indessen erreicht er doch wiederum erst in Tertullian seine volle Höhe, und die Ap. Const. gehen dann sogar soweit, daß sie den Christen auch das Lesen heidnischer Bücher, die sie als „διαβολικά" bezeichnen, untersagen: I, 6.

Neben dieser das allgemein-menschliche Leben feindselig abstoßenden Richtung zeigen sich in der Religiosität unserer Epoche auch die übrigen immer wiederkehrenden Kennzeichen des einseitigen Supernaturalismus. Zunächst was die Ansicht von der Ehe und dem ehelosen Leben betrifft. Die Ansicht von der Ehe, welche sich jetzt im Allgemeinen festsetzt, gesteht ihr nur einen sehr zweideutigen Werth zu. Man sieht in ihr nicht an und für sich ein positives Gut, sondern nur ein Uebel, das aber deshalb als ein relatives Gut anzuerkennen ist, weil es ein größeres Uebel abwehrt. Tertullian bemüht sich vergeblich die göttliche Einsetzung der Ehe festzuhalten, während er doch zugleich die Geschlechtsgemeinschaft auch in der Ehe als etwas unreines und der Hurerei verwandtes vorstellt, und die Erlaubniß zu heirathen im Christenthum nur als eine Vergünstigung aus Nachsicht mit der noch fortdauernden menschlichen Schwachheit. Und nicht anders verhält es sich auch mit Cyprian und Methodius, wiewohl sie sich vorsichtiger ausdrücken. Dagegen erreichte nun die Vorstellung von der überschwänglichen Vortrefflichkeit

---

*) Diese Synode verbietet namentlich auch bei Strafe der Excommunication das Illuminiren bei öffentlichen Feierlichkeiten, can. 37, — das unberufene Zusehen bei den heidnischen Opfern, aus bloßer Neubegierde, can. 59, — und sie gebietet dagegen den Christen die äußerste Sorge, um zu verhüten, daß von ihrem Vermögen und Eigenthum ja nicht etwa irgend ein dem heidnischen Cultus zu Statten kommender Gebrauch gemacht werden könne, can. 40. 41. 57. Selbst mit den Juden zusammenzuspeisen, verbietet sie den Christen, can. 50. Aehnlich die Apost. Kan., die can. 71 (al. 70) bei Strafe der Excommunication den (ärmeren) Christen untersagen, den Heiden oder Juden irgend eine Handreichung zum Behuf ihrer gottesdienstlichen Feierlichkeiten (gegen Bezahlung) zu thun. Die Ap. Const. verbieten den Christen den Handel ganz: L. VIII. c. 32.

des ehelosen Lebens in der allgemeinen Meinung der Kirche ihre äußerste Höhe. Die drei ebengenannten Kirchenlehrer können gar nicht Ausdrücke finden, die ihnen stark genug sind, um ihre Bewunderung desselben auszusprechen.*) Sie schreiben den Ehelosen eine eigenthümliche Stufe der christlichen Vollkommenheit zu, und zwar die höchste, und lassen sie auch im Himmel einen höheren Grad der Seligkeit genießen, als alle übrigen Christen. Es ist auch recht augenscheinlich, wie sie an der Ehelosigkeit eigentlich grade ihre Abnormität von der Ordnung des irdisch-menschlichen Daseins bewundern, — das Ueberirdische, Uebermenschliche, Engelgleiche, wie sie es nennen. Ebenso finden wir auch die hohe Vorstellung von dem Werth des F a s t e n s wieder, die sich namentlich auch in der gesetzlichen Anordnung bestimmter allgemeiner Fasttage und Fastenzeiten (s. unten) kund gibt. Das M ä r t y r e r t h u m gilt für die vornehmste Christentugend; doch mißbilligen die angesehensten Kirchenlehrer (Cyprian, Gregor Thaumat., Petrus v. Alexandrien) das muthwillige Aufsuchen desselben. Endlich beginnt jetzt auch die rechte Blüthezeit der Lehre von den ü b e r p f l i c h t m ä ß i g e n W e r k e n.

Z w e i t e n s: Dieser alte einseitige Supernaturalismus tritt aber jetzt in einer neuen F o r m auf. Indem man nämlich jetzt die katholische K i r c h e als das specifische und alleinige Gebiet des ü b e r n a t ü r l i c h e n Lebens in der Natur und Welt betrachtete, mußte sich die einseitig-supernaturalistische Frömmigkeit ausschließlich in sie zurückziehen, und also durchgängig in der concreten Gestalt der K i r c h l i c h k e i t auftreten. Und dieses ist's ganz vornämlich, wodurch sich der Supernaturalismus der gegenwärtigen Epoche von dem der früheren charakteristisch unterscheidet. Die christliche Sittenlehre wird jetzt hergeleitet aus der kirchlichen Gesetzgebung, und ist ihrem Wesen nach K i r c h e n d i s c i p l i n; die christliche Sittlichkeit ist jetzt K i r c h l i c h k e i t (im weiteren Sinne des Worts), d. h. kirchliche Bürgertugend. Die christliche Sittlichkeit ist jetzt nicht mehr die menschliche *Sittlichkeit* a l s s o l c h e, sondern ein durch die Kirche als eine in sich geschlossene Gesellschaft statutarisch sanctionirter conventioneller sittlicher Comment, — die Sittlichkeit in einer bestimmten äußerlich durch die Kirche vorgeschriebenen Form, nach einer bestimmten kirchlichen Ordensregel. Kurz die christliche Sittlichkeit ist jetzt — wie der Sprachgebrauch unserer Epoche es überaus bezeichnend ausdrückt, — D i s c i p l i n. Daher denn der eigenthümliche und umfassende Sinn, in welchem wir jetzt diesen Ausdruck Disciplina gebraucht finden. A l l e s wird ja jetzt in der katholischen Kirche zur Disciplina: daher die so mannichfach modificirte Bedeutung dieses Worts; im Allgemeinen aber bezeichnet es immer die christliche Moral, und zwar näher das Eigenthümliche derselben als einer christlichen.**) Daher denn auch die

---

*) Vor allem gilt dieß von des M e t h o d i u s Convivium decem virginum.

**) Eine für die Auffassung des Begriffs der Disciplina besonders instructive Stelle ist bei T e r t u l l i a n, adv. Marcion. IV, 16: „nam etsi natura bonum et malum notum est [ethnicis], non tamen D e i d i s c i p l i n a, qua cognita tunc demum c o n v e n i e n t i a v o l u n t a t i s et f a c t i ex fide ut sub metu Dei, agitur.“ Die Disciplina ist also die eigenthümliche von Gott äußerlich vorgeschriebene, — und zwar christliche — F o r m, in der allein sich der sittlich-gute W i l l e als sittliche T h a t aussprechen soll.

hochgetriebenen Lobpreisungen dieser **Disciplina**, wie z. E. bei Cyprian, **de habitu virgg.** im Anfange. Und hier ergibt sich nun auch die eigentliche Wurzel der grade erst in unsrer Epoche sich festsetzenden und so hoch in Schwung kommenden Vorstellung von dem Christenberuf als einer **Militia Christi** (S. Neander, Denkw. I. S. 56—58. 177 ff.) Der Christenberuf ist ja nach der jetzt herrschenden Meinung*) nicht der menschliche als solcher, sondern der besondere Beruf einer besondern in der Gott feindseligen Welt zur Ehre Gottes errichteten und ihm allein geweihten Corporation, zum Kampf eben mit dieser empörerisch von Gott abgefallenen Welt. Als die Regel für das Verhalten des Christen gilt demnach nicht das Sittengesetz als solches, sondern ein besonderes Kriegsreglement. Die einzelnen sittlichen Uebungen und Verrichtungen des Christen erscheinen jetzt als seine besondern Exercitien und Dienstverrichtungen in dem Kirchendienst als dem göttlichen Kriegsdienst, — so namentlich das Fasten, durch welches die zum Kampf gegen die Welt erforderliche Wachsamkeit und Nüchternheit erhalten werden sollte, als Wachtdienst (**statio**), u. s. f. Alle sittlichen Verhältnisse des Christen erscheinen jetzt in der concreten Form kirchlicher Verhältnisse; alle sittlichen Pflichten in der concreten Form von kirchlichen, von Pflichten gegen die kirchliche Gemeinschaft; die ganze christliche Sittenlehre hat sich in ein System kirchendisciplinarischer Vorschriften verwandelt Dieß letztere wird ganz besonders anschaulich durch den Blick auf das ganze I. Buch der Apost. Const. Hier bildet ein kurz gefaßter specieller Theil der christlichen Sittenlehre einen integrirenden Theil eines Werks über die Kirchendisciplin. Und hiermit vollkommen im Einklange wird in dem nämlichen Werk auf der andern Seite die ganze Seelsorge unter die Form der Handhabung der Kirchendisciplin gestellt. Im Besondern hat namentlich der ganze Kreis der christlichen Liebesübungen seine bestimmte kirchlich-politische Gestalt. Sie finden ihr bestimmtes Object in dem geschlossenen Umfange der christlichen Gemeinde, wo für sie ein bestimmtes System conventionell festgestellter Formen organisirt ist.**) Die Wohlthätigkeit, auf die grade jetzt ein so außerordentliches Gewicht gelegt wird, erscheint jetzt vor allem als kirchliche Pflicht (als Pflicht des Einzelnen gegen das kirchliche Gemeinwesen) und kirchliche Bürgertugend; und von diesem Standpunkt aus ergibt sich denn natürlich eine ganz ungemeine praktische Wichtigkeit derselben. Sie geht aber eben deshalb auch immer mehr aus der Hand des Einzelnen in die der Gemeinde über, und es organisirt sich immer bestimmter ein kirchliches Institut der Armenverwaltung. Ebenso erhält das asketische Leben seine bestimmte kirchlich-politische Form; es bildet sich ein besonderer kirchlicher Asketenstand, namentlich ein besonderer kirchlicher Stand von Asketinnen, die Classe der s. g. **viduae** und **virgines sacrae**, die auch in den gottesdientlichen Versammlungen ihren besondern Platz haben. Auch die s. g. Confessoren bilden eine besondere kirchliche Ordnung, mit eigenthümlich kirchlich-politischen Rechten, u. dgl. m. Kurz überall ist jetzt die Kirchlichkeit der herrschende Charakter der christlichen Fröm-

---

*) Besonders bei Tertullian und Cyprian. Die Stelle des Ignatius, **Ep. ad Polycarp. c. 6.** („*ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε· μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ*") ist nichts als eine nähere Ausführung von 2 Tim. 2, 4.

) Man sehe besonders Tertullian **ad uxorem.

migkeit, und der bisher vorherrschende asketische Charakter tritt entschieden gegen sie zurück. Bei der Herrschaft dieses Gesichtspunktes mußte sich denn freilich die Idee der katholischen Kirche in den Gemüthern zu ihrer höchsten Kraft und Lebendigkeit entfalten; denn alles christliche Leben concentrirte sich ja mit seiner Thätigkeit auf das äußere Institut der Kirche hin, als auf das allein Uebernatürliche in der Natur, das allein Göttliche in der ungöttlichen, Gott feindseligen Welt, — und als eben deshalb ihr specifisches und alleiniges Object und Schauplatz. Nun fiel auch auf die Häresie und das Schisma ein schwärzerer Schatten als je vorher. Wenn die katholisch-kirchliche Gemeinschaft das einzige Gebiet des christlichen, d. h. des übernatürlichen und göttlichen Lebens in der Welt war: so waren freilich alle, die außerhalb desselben standen, ungöttliche, verlorene Sünder, und Cyprians Satz: „**nulla salus extra ecclesiam**“ mußte als unabweisliche Consequenz anerkannt werden. Das strenge Verbot jeder Gemeinschaft mit den Ketzern, wie wir es in den Apostolischen und in den Illiberinischen Kanonen finden, war davon eine natürliche Folge. Endlich leuchtet bei dem angegebenen Charakter unserer Epoche auch dieß vollkommen ein, warum grade in sie ein so merklicher Aufschwung der Ausbildung der Kirchenverfassung und der Kirchendisciplin fällt. Galt das kirchliche Gemeindeleben für die eigenthümliche Sphäre der religiös-sittlichen christlichen Thätigkeit: so mußte sich ja freilich die bildende Thätigkeit der Kirche vor allem und mit ganzem Ernst grade auf die Gestaltung und Vervollkommnung seiner Verhältnisse richten.

Drittens: Im engen Zusammenhange mit dieser Kirchlichkeit steht denn auch noch ein zweiter unterscheidender Charakter der Religiosität unserer Epoche, ihre Gesetzlichkeit. Anstatt vor allem auf die Reinheit und Kräftigkeit der sittlichen Gesinnung zu dringen, verlangte man vielmehr zunächst die äußere That, auch abgesehen von dem in der entsprechenden Gesinnung liegenden Antrieb. Man überließ der sittlichen Gesinnung nicht, sich selbst die Form zu wählen, in welcher sie sich auf eine ihrer Natur angemessenen Weise verwirklichen könne, sondern schrieb Ein für alle Mal, ohne Berücksichtigung der Mannichfaltigkeit der Individualitäten, eine bestimmte, unabänderliche Weise des äußerlichen Handelns vor, in welcher sich die sittliche Gesinnung des Christen zu bethätigen habe. Die Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung nach dem Gesetz einer inneren Nothwendigkeit trat zurück gegen die von außenher dem Willen angethane Nöthigung durch eine mehr oder minder willkührliche menschliche Satzung. Freilich war dieß nur die nothwendige Folge der Form der Kirchlichkeit, welche der christlichen Frömmigkeit aufgedrückt worden war. Nachdem ein Mal die Sittlichkeit des Christen in die Form eines kirchlich-politischen Verhaltens eingekleidet worden war, so mußte allerdings aus dem innerlichen Gesetz des Geistes ein äußeres Gesetz des Buchstabens werden. Denn dem kirchlichen Gemeinwesen mußte es, wie jedem Gemeinwesen überhaupt, aus dem Interesse der Selbsterhaltung unmittelbar und zunächst nur auf die äußere That ankommen, nicht auf die Gesinnung; indem es aber, weil es ein kirchliches war, die äußere That nicht, wie das bürgerliche Gemeinwesen, bloß als bürgerliche That forderte, sondern wesentlich als religiöse: so wurde hierdurch das Wesen der Religiosität ganz verdunkelt, und die Meinung veranlaßt, daß, was eine That specifisch zu einer religiösen mache, nicht sei die Beziehung der sie motivirenden inneren Gesinnung auf Gott, sondern die Beziehung der äußeren Handlung auf die

kirchliche Gemeinschaft. Besonders deutlich fällt dieser gesetzliche Charakter unserer Epoche an dem Fastenwesen in's Auge. In der vorigen Epoche war die Uebung des Fastens, aller ungebührlichen Ueberschätzung ungeachtet, doch durchaus der Freiheit jedes Einzelnen anheim gestellt; die allgemeine Sitte, die sich in Ansehung des Fastens in der Kirche mehr und mehr festgestellt hatte, war noch eine bloße Observanz, und als zuerst die Montanistischen Propheten mit wirklichen Fastengesetzen auftraten, da erhoben sich in der katholischen Kirche noch laute Stimmen gegen eine solche Beschränkung der evangelischen Freiheit. Jetzt aber war es anders geworden. Man setzte gesetzlich bestimmte Tage und Zeiten an, an welchen alle Christen verpflichtet sein sollten, zu fasten: allwöchentlich den Mittwoch und den Freitag (in manchen Gegenden des Occidents auch noch den Sonnabend), alljährlich die s. g. Quadragesimalzeit und gegen den Schluß unserer Epoche hin auch noch allmonatlich die s. g. Superpositiones jejuniorum. Und dabei bestimmte man mit der äußersten Genauigkeit fast die Minute, bis zu der an diesem Tage das Fasten fortgesetzt werden müsse, und die Art und Weise desselben. Etwas ähnliches geschah auch in Ansehung der Ehe, in Beziehung auf welche man die alttestamentlichen gesetzlichen Bestimmungen als auch für die Christen bindend einzuführen begann. In dieser und in anderer Beziehung war besonders die Synode v. Elvira überaus thätig in Abfassung gesetzlicher Bestimmungen.

Im Gefolge dieser Gesetzlichkeit stellte sich dann auch dießmal die von ihr immer unzertrennliche sittliche Aengstlichkeit und Scrupulosität ein. Das von sich selbst ab auf eine ihm äußerliche Satzung hingelenkte Gewissen ist eben hierdurch an sich selbst irre geworden. Es hat die Klarheit seines Blicks und die zuversichtliche Sicherheit seines Wissens verloren. Darum traut man ihm für sich allein nicht mehr, sondern verlangt für alles sittliche Handeln ein äußerliches objectives Gesetz, das seine Auctorität von einem andern herleitet, — hier natürlich von der Kirche, d. h. nach der jetzt herrschenden Meinung: von Gott. Die Folge davon ist dann das Bedürfniß einer weit ausgesponnenen Casuistik. Eben diese Erscheinung fällt uns denn auch in unserer Epoche geschichtlich sofort in's Auge. Man macht sich über alles Scrupel; man ventilirt mit der ernsthaftesten und wichtigsten Miene Fragen wie diese: ob man auch an Fasttagen die Eucharistie genießen und beim Gottesdienst den christlichen Bruderkuß geben dürfe, — ob Weiber, welche in der Menstruation begriffen sind, Männer, welche eine nächtliche Befleckung gehabt, Ehegatten, die einander beigewohnt, zum Gebete und zum Genuß des h. Abendmahls kommen dürften, u. dgl. m. Und solche Fragen wurden zum Theil schon verneinend beantwortet, selbst von den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern, wie z. B. von dem Dionysius von Alexandrien. Alle diese moralischen Fragen aber wurden, dem *kirchlichen* Charakter unserer Epoche gemäß, immer in der Form kirchendisciplinarischer aufgeworfen. Kurz, es bildete sich schon sehr bestimmt der erste Anfang einer kirchendisciplinarischen Casuistik, für die besonders die s. g. kanonischen Briefe die gangbare Form wurden. In den kanonischen Briefen Gregors des Wunderthäters und des Dionysius und Petrus von Alexandrien liegt uns der Anfang einer solchen Casuistik bereits deutlich vor.

Auch in unserer Epoche äußert die Eigenthümlichkeit der religiösen Richtung wieder einen durchgreifenden Einfluß auf die *dogmatische* Auffassung des Christenthums, namentlich auf die Fassung der dogmatischen Hauptlehren. Der einsei-

tige Supernaturalismus, der nun zum Bewußtsein über sich selbst gekommen ist, macht sich auf durchgreifende Weise geltend, und dieß wird der Dogmatik zum Theil vortheilhaft, ohne daß jedoch dabei eine wahrhaft gesunde dogmatische Auffassung zu Stande kommen könnte; und die Kirchlichkeit und Gesetzlichkeit der religiösen Richtung verdirbt vollends wieder alles.

Was zuerst die Lehre von der Erlösung durch Christum angeht, so gilt hier zunächst wieder das in der vorigen Epoche Bemerkte. Auch jetzt finden wir in der Auffassung dieser Lehre den einseitigen Supernaturalismus wieder.*) Aber — und schon dieses ist ein charakteristischer Unterschied, — derselbe ist ohne Vergleich schärfer ausgesprochen. Und dieß letztere vorerst schon insofern, als in den Kirchenlehrern unserer Epoche — wenigstens in Tertullian und Cyprian — das Gefühl und Bewußtsein der Realität einer in Christo vollzogenen Erlösung und der Ueberschwänglichkeit der in ihr uns geschenkten Wohlthaten noch kräftiger zu leben scheint, als in denen der vorigen. Ferner aber auch insofern, als sich jetzt vollends auch keine Spur mehr von einem früheren Bestreben kund gibt, den inneren Causalzusammenhang zwischen der geschichtlichen Erscheinung Christi, als der thatsächlichen Ursache, und dem Zustande der Erlösung der Menschheit, als ihrer thatsächlichen Wirkung, zu erforschen. Diese Frage tritt jetzt überhaupt gar nicht mehr an das Gemüth heran, und die vereinzelten und zusammenhangslosen Nachklänge einer Anwort auf dieselbe, wie die apostolische Verkündigung sie gegeben hatte, sind jetzt so gut wie völlig verhallt, und klingen höchstens noch hin und wieder

*) Ein einziger Kirchenlehrer, den man gemeiniglich unserer Epoche mitzutheilt, gehört allerdings gradezu einer rationalistischen Geistesrichtung an, — Lactanz. Allein er ist auch eine völlig vereinzelte Erscheinung und ohne allen Einfluß auf die Entwickelung des christlich-religiösen Geistes in der Kirche im Großen. Was seine Vorstellung von dem Erlösungswerke Christi angeht, so reducirt er dasselbe gänzlich auf Unterricht und Beispiel. Namentlich betrachtet er als den Zweck desselben auch die Aufhebung des Heidenthums. Der Heiland legte — dieß ist ein Hauptgedanke des Lactanz, — durch sein eigenes Beispiel die Ausführbarkeit der von ihm gegebenen Vorschriften unwidersprechlich dar, und benahm hiermit den Menschen jede Ausflucht. Um dieß thun zu können mußte er Mensch sein. Dagegen mußte er auf der andern Seite der Sohn Gottes sein, um mit unbedingter Auctorität Gesetze geben zu können. In dieser doppelten Beziehung erscheint der Heiland dem Lactanz als der einzige denkbare vollkommene Sittenlehrer. Mit diesem neuen vollkommenen Gesetz läßt er nun aber den Heiland bezwecken, die Menschen zur Unsterblichkeit zu führen, nämlich dadurch, daß er sie durch jene Lehre zu einem solchen Zustande sittlicher Vollkommenheit erhübe, für welchen sie als Belohnung von Gott die Unsterblichkeit erhalten könnten. Der Tod des Herrn hat nach Lactanz blos den Zweck, dem Menschen ein Vorbild der vollkommenen Tugend zu geben, namentlich ein Vorbild der standhaftesten Erduldung der äußersten Schmerzen und der muthigsten Aufopferung für Wahrheit und Tugend. — In der Vorstellungsreihe des Lactanz ist das Eigenthümlich-christliche so gut wie ganz verwischt; aber sie ist in sich selbst wohl verbunden, und zeugt allerdings von dem Bedürfniß, sich Rechenschaft von dem Grunde seiner religiösen Vorstellungen zu geben, und von einem nicht gemeinen Scharfsinn.

in der Wiederholung unerklärter biblischer Bilder und Redeweisen nach, die blos darauf berechnet ist, das christliche Gefühl anzusprechen. Allein — und dieses ist das andere charakteristisch unterscheidende, — wenn so einerseits die Consequenz des einseitigen Supernaturalismus die Vorstellung von der Beschaffenheit der Erlösung durch Christum von allem ihrem Inhalt völlig ausleerte: so führte ihr doch andererseits die Kirchlichkeit der religiösen Richtung unserer Epoche einen neuen concreten Inhalt zu, und zwar einen seiner Natur nach eben durchaus supernaturalistischen. Indem nämlich jetzt für die allgemeine Vorstellung das Gebiet der Erlösung und das der katholischen Kirche immer mehr schlechthin zusammenfielen: so ergab sich unwillkührlich als der wesentliche Inhalt der christlichen Erlösung die Stiftung und Erhaltung der Kirche, als (nach der damaligen Vorstellung) des specifischen Organs eines sich stetig fortsetzenden reinen Wunders, durch welches Christus die Erlösung der Menschheit auf rein wunderbare Weise (mittelst der Sacramente) stätig fortwirkt. Auch die Idee der Erlösung wurde von der der Kirche verschlungen. Schon bei Cyprian ist dieß der klare Stand der Dinge.

In der Lehre von der natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur nach dem Fall und von dem Verhältniß der göttlichen Gnade und der menschlichen freien Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit in der Bekehrung und dem Werke des Heils überhaupt, in der in der vorigen Epoche der einseitige Supernaturalismus sich noch nicht positiv hatte geltend machen können, drang jetzt der Einfluß desselben auch hindurch. Es kam demselben jetzt zum Bewußtsein, daß die natürliche Beschaffenheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande ja doch einen Gegensatz bilden müsse gegen das göttliche Leben, also auch gegen seine ursprüngliche Beschaffenheit vor dem Sündenfall. Und dieß behaupten denn nun auch die Kirchenlehrer unserer Epoche sehr nachdrücklich. Vor allen Tertullian, der in dem gegenwärtigen natürlichen Menschen ein sittliches Verderben anerkennt, das ihm zur andern Natur geworden, und das er vitium originis nennt. Cyprian stimmt ihm hierin vollkommen bei; nur spricht er sich weniger bestimmt und deutlich aus. Fragt man nun weiter: worin dieses angeborene sittliche Verderben bestehe: so hat diese Frage überhaupt für den strengen Supernaturalisten, dem die Bekehrung schlechthin ein Wunder ist, und der in ihr nur einen Factor (den göttlichen) wirksam sieht, kein eigentliches Interesse. Und in unserer Epoche mußte dieselbe vollends ganz zurücktreten. Man betrachtete ja jetzt das Böse ganz vorzugsweise immer aus dem Gesichtspunkte, daß man es auf die Dämonen und ihren Einfluß auf die Welt als auf seine Causalität zurückführte, und so namentlich auch das Böse im Menschen. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt erschien aber dasselbe eben als ein Wunderbares, und es konnte also gar nicht die Voraussetzung entstehen, daß es seiner Beschaffenheit nach verständlich, begreiflich sei. Man findet auch bei Tertullian und Cyprian keine irgend klare Antwort auf die obige Frage. Denn das ist doch nur ein negativer Bescheid, wenn Tertullian erklärt, des Sündenfalls ungeachtet sei auch jetzt in dem Menschen noch die ihm ursprünglich anerschaffene unvertilgbare göttliche Natur zurückgeblieben, die durch den Sündenfall nicht vernichtet, sondern nur verdunkelt worden sei. Tertullians ganzes Interesse für diesen Satz beruht auch lediglich auf den praktischen Consequenzen desselben, und derselbe steht in seiner Gedankenreihe streng genommen als eine Inconsequenz da, die er sich

um eines praktischen Interesses willen erlaubt hat. Dagegen hat sich der in seinem einseitigen Supernaturalismus auf dem dogmatischen Gebiet weniger consequente Methodius allerdings — im Gegensatz gegen den Origenes — eine deutlichere Vorstellung von der in Folge des Sündenfalls mit der natürlichen Beschaffenheit des Menschen vorgegangenen Veränderung gebildet. Er leitet aus dem Sündenfalle Adams für seine Nachkommen außer dem leiblichen Tode ein Uebergewicht der sinnlichen Triebe über die Regungen des göttlichen Geistes her, durch welches dann auch der Satan die Gelegenheit zur Einwirkung auf den Menschen erhalte. Er nimmt an, daß nach dem Sündenfall die in unserm Gemüth aufsteigenden bösen Neigungen und Gedanken nicht mehr in unserer freien Gewalt stehen, sondern nur noch die bösen Handlungen. (Uebrigens hat seiner Ansicht nach der Tod den Zweck, auch in unserm Innern die Keime des Bösen zu ertödten, und nur die guten Triebe fortdauern zu lassen.) Die andere Frage hingegen, in welcherlei Causalzusammenhang das gegenwärtig vorhandene natürliche Verderben mit dem Sündenfall Adams stehe, ließ sich von dem Standpunkt des einseitigen Supernaturalismus aus sehr leicht so recht im Sinne desselben beantworten; und deshalb hält auch Tertullian mit der Beantwortung derselben nicht zurück. Er antwortete, jener Causalzusammenhang sei eben der rein natürliche als solcher, der der Zeugung (per traducem), eben deshalb seien wir natürlich verdorben, weil unser Dasein mittelst des Princips der Natur selbst mit Adam causaliter zusammenhänge. Und hieran konnte nun Tertullian seine Ansicht von dem Durchdrungensein dieser Sphäre unsers natürlichen Daseins von dem sie beherrschenden dämonischen Einfluß vortrefflich anknüpfen. Er behauptet nämlich bei dem unvergleichbar größten Theile der Menschen, oder näher bei allen von heidnischen Eltern Geborenen, werde das angeerbte natürliche Verderben schon unmittelbar bei ihrem Eintritt in die Welt noch vielfach vermehrt dadurch, daß schon während der Schwangerschaft und bei der Geburt durch allerlei abergläubische heidnische Gebräuche und dergl. den Dämonen ein Einfluß auf sie eingeräumt werde.*)

Natürlich gestaltete sich nun auch die Ansicht von dem Verhältniß der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit und Selbstthätigkeit in dem Werk der Bekehrung und des Heils anders als in der vorigen Epoche. Der zum Bewußtsein um sich selbst gekommene Supernaturalismus mußte das entschiedene Uebergewicht auf die Seite der göttlichen Gnade legen. Und dieß thut denn auch Tertullian wirklich. Nach seiner Ansicht ist im Werke der Bekehrung das eigentlich wirksame Princip die göttliche Gnade; von ihr geht dieselbe aus, und sie muß die eigentliche Sache dabei thun. Cyprian ist hierin abermals völlig gleicher Ansicht mit ihm. Aber beide Kirchenlehrer sind nicht blos strenge Supernaturalisten; sie sind überdieß auch einseitige Supernaturalisten. Die Bekehrung ist ihnen nicht blos ein

*) Lactanz kennt keine andere Folge des Sündenfalls als die Sterblichkeit. Die Sünde leitet er aus der „infirmitas“ der menschlichen Natur her, die er als dieser ursprünglich anerschaffen betrachtet. Näher versteht er unter dieser „infirmitas“ den Körper, den er fast auf manichäische Weise als dem Guten entgegengesetzt betrachtet. Dieser Körper liegt seiner Vorstellung nach mit der dem Guten anhangenden Seele im Streit; und wer von beiden in diesem Kampfe siegt, das hängt von dem freien Willen ab.

Wunder, sondern sie ist ihnen auch ein reines Wunder. Sie haben kein klares Bewußtsein darum, daß dieselbe eben so wesentlich auch eine natürliche Seite hat, daß sie eben so wesentlich auch eine sittliche That des Menschen ist, als eine That Gottes. Es stellt sich ihnen deshalb gar nicht auf deutliche Weise die Frage nach dem Verhältniß zwischen göttlicher Gnade und menschlicher freier Selbstthätigkeit in dem Werke der Bekehrung. Denn das Dasein eines solchen Verhältnisses setzen sie ja gar nicht voraus. Und da sie dasselbe ganz unerörtert lassen, so kann es denn allerdings geschehen, daß sich bei ihnen neben den oben angegebenen Ansichten auch wieder einzelne Stellen finden, in denen sie (nur von dem unmittelbaren praktischen Zweck geleitet, der ihnen vorschwebt) in dem Werke des Heils ganz im Gegensatz mit demselben alles von dem freien Willen des Menschen abhängig machen. Die beiden Seiten des christlichen Bewußtseins, das Bewußtsein der Gnade und das der Freiheit, stehen bei ihnen ganz vereinzelt und unvermittelt neben einander, und es tritt bei ihnen abwechselnd bald die eine bald die andere ausschließlich hervor, — eben weil sie in ihrem einseitigen Supernaturalismus gar kein wesentliches Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit voraussetzen. Nichts desto weniger können wir in der Auffassung dieser Lehre in unserer Epoche einen wesentlichen Fortschritt nicht verkennen.*)

Eine desto unglücklichere Behandlung erfuhr dafür die Lehre von der Rechtfertigung oder von der Vergebung der Sünden. Als das eigentliche Medium der Sündenvergebung war bereits in der vorigen Epoche das rein-supernaturalistische, die Taufe, festgestellt worden. Darin änderte sich nun auch jetzt nichts, und dieß um so weniger, da sich die Taufe, die ja zugleich wesentlich eine kirchliche Handlung war, und in die Gemeinschaft mit der Kirche einführte, nicht minder als dem einseitigen Supernaturalismus unserer religiösen Richtung auch der Kirchlichkeit derselben empfehlen mußte. Und so nennen auch Tertullian, Cyprian, Lactanz und alle übrigen hierher gehörigen Kirchenlehrer einstimmig die Taufe als das eigentliche Medium der Sündenvergebung. Daher wird denn auch grade jetzt die Kindertaufe immer allgemeiner. Was sodann die nach der Taufe begangenen Sünden angeht: so hatte ja schon die vorige Epoche für Mittel gesorgt, die Vergebung derselben zu erlangen. Bei diesen Mitteln blieb man nun auch jetzt, nur mit dem charakteristischen Unterschiede gegen früherhin, daß man sich vorzugsweise an diejenigen unter ihnen hielt, welche der herrschenden Tendenz der Kirchlichkeit specifisch entsprachen. Vor allem hob man in dieser Beziehung die Buße hervor, die man aber jetzt ganz bestimmt immer als die kirchliche Exomologesis faßte. Tertullian, Cyprian, Lactanz und alle übrigen Kirchenlehrer unserer Epoche sind hierüber unter einander völlig einstimmig. Und in der That, hatte man sich einmal gewöhnt, das Gebiet der übernatürlichen Beziehungen mit der katholischen Kirche zu identificiren: so bot sich nun, um das durch die Sünde zerrissene Verhältniß mit Gott wiederherzustellen, kein einfacherer Weg dar, als sein Verhältniß mit der Kirche wieder

---

*) Arnobius hingegen hebt ganz ausschließlich die menschliche Freiheit hervor, und Lactanz scheint gar keine wirksame Gnade Gottes im biblischen Sinne des Worts zu kennen; höchstens nimmt er vielleicht eine solche als mit der Taufe verbunden an. Auch hier verläugnet Lactanz seinen Rationalismus nicht.

in's Gleiche zu bringen. Oder — was nur eine andere Wendung der nämlichen Gedankenreihe ist, — da man die Vergebung der Sünden als einen Act des heil. Geistes, die Kirche aber als im ausschließlichen Besitz des h. Geistes betrachtete: so mußte man ja wohl bei ihr, und zwar bei ihr allein, die Vergebung der Sünden suchen. (Wenigstens späterhin findet sich die so modificirte Vorstellung ausdrücklich ausgesprochen. S. z. B. Augustin enchirid. c. 65.) Auch das Almosengeben, insofern es als Mittel der Erlangung der Sündenvergebung betrachtet wurde, wurde jetzt meistens unter die Form einer besondern Weise der Bußübung gestellt. Cyprian und Lactanz legen in dieser Beziehung einen ungemeinen Nachdruck auf das Almosengeben und andere ihm verwandte s. g. gute Werke. Natürlich betrachtete man auch den Märtyrertod noch immer als ein solches Mittel der Sündenvergebung. Tertullian, Cyprian und Lactanz thun dieß gleichmäßig.

Bei diesem Stande der Dinge mußte die Grundlage der ganzen eigenthümlich-christlichen Heilsordnung, die Vorstellung von der Rechtfertigung durch den Glauben, nothwendig gänzlich in Vergessenheit gerathen; und dieß geschah so vollständig, daß sogar auch jener Ausdruck selbst außer Gebrauch kam.*) Erging es doch dem Begriff des Glaubens selbst wenig besser. Wenn schon der einseitige Supernaturalismus der vorigen Epoche für sich allein das Verständniß des Glaubens hinderte, und ihn zu einer völlig unbestimmten und unklaren Vorstellung werden ließ (was namentlich bei Tertullian in hohem Grade fühlbar wird): so kam nunmehr noch die auf die Kirche gerichtete Tendenz hinzu, und legte dem Wort „Glaube" freilich einen bestimmten Sinn unter, aber einen solchen, der seiner eigenthümlich-christlichen Bedeutung durchaus zuwider lief. Das specifische Object des Glaubens hatte in der vorigen Epoche dem christlichen Bewußtsein nur unklar vorgeschwebt; jetzt fixirte sich ein solches allerdings, nämlich das nunmehrige Centrum des christlichen Bewußtseins überhaupt, — die katholische Kirche. Glaube heißt von nun an: unterwürfige Hingabe an die Kirche, gehorsame Annahme ihrer Lehre und Satzung, — ein verstandesmäßiges Fürwahrhalten alles dessen, was die Kirche als Christenthum gab. So erscheint schon bei Cyprian der Begriff des Glaubens aufgefaßt. (Lactanz faßt ihn, wo möglich, noch flacher.) Eine traurige Reduction seines Inhalts, durch die er jedoch nichts desto weniger in einer Zeit, deren Bewußtsein ganz von der Idee der Kirche beherrscht wurde, grade eine gewaltige Macht in den Gemüthern gewann. Hiermit war denn natürlich das Verständniß der christlichen Heilsordnung überhaupt verschlossen. Die Heiligung mußte zum Grunde der Rechtfertigung, und die christliche Sittlichkeit Werkthätigkeit werden. Man ließ zwar den Begriff der göttlichen Gnade nicht aus dem christlichen Vorstellungskreise aus; aber man hob ihn factisch auf durch die allgemein geltende Vorstellung, daß der Mensch die göttliche Gnade sich verdienen müsse. Diese Ansicht von der Verdienstlichkeit der s. g. guten Werke fand überdieß in unserer Epoche einen neuen und sehr wirksamen Vorschub an der Umgestaltung, die ein kirchendisciplinarischer Begriff jetzt erfuhr, der Begriff der Satisfactio. Wenn man ursprünglich die Exomologesis, sie auf die Gemeinde und die Kirche beziehend, in Beziehung auf diese als eine Satisfactio betrachtet hatte: so sah man sie jetzt, nachdem man gelernt hatte, das Verhältniß zur Kirche und das zu Gott zu

*) Cyprian spricht nirgends von einer Rechtfertigung durch den Glauben.

identifiziren, als eine satisfactio in Beziehung auf Gott an.*) Ueberhaupt aber hatte jetzt die Vorstellung von der Verdienstlichkeit der guten Werke für den Verstand einen weit stärkeren Halt, nachdem einerseits durch ihre Richtung auf die Kirche eine augenfällige reelle Nutzbarkeit derselben bewirkt, und andererseits durch die Identifizirung der Interessen Gottes und der der Kirche eine Wichtigkeit derselben für Gott einigermaßen denkbar geworden war.

Wohl mag es uns überhaupt auf unserm gegenwärtigen geschichtlichen Standpunkt recht anschaulich werden, wie ein einseitiger, das natürliche, allgemein-menschliche Leben in seiner Bedeutung verkennender Supernaturalismus — der seiner Natur nach sich nur entweder in einer starren Kirchlichkeit oder in einem asketisch-quietistischen Separatismus verwirklichen kann**), — die christliche Frömmigkeit nothwendig um ihren eigenthümlich-christlichen Charakter betrügt, indem er sie von der evangelischen Stufe wieder auf die alttestamentliche, gesetzliche herabsetzt.

Mit dieser Werkheiligkeit stand von vornherein die Askese in einem leider nur allzu engen Zusammenhange, die in unserm Zeitabschnitt in ihre volle Blüthe trat. In beiden Geschlechtern gab es jetzt der Asketen sehr viele, die insbesondere auch von der Ehelosigkeit Profeß machten. Namentlich gab es unter dem weiblichen Geschlecht viele Christo (oder Deo) nuptae.***) Doch wurde ihr Gelübde noch nicht als grabezu unauflöslich betrachtet. (S. Cypr. Ep. 62 [IV, 2, H.]) Alle solche Asketen standen in der Kirche in besonders hohen Ehren, und man erwartete für sie in jener Welt besonders hohe Belohnungen. Unter diesen Asketen kam jetzt auch die höchst gefährliche Uebung auf, daß jüngere Personen beiderlei Geschlechts zusammen wohnten, um mit Unterdrückung aller sinnlichen Versuchungen in rein geistiger Vertraulichkeit gemeinsam unter frommen Exercitien der Selbstabtödtung zu leben. Namentlich riß auch unter den ehelosen Klerikern schon die Sitte ein, solche geistliche Schwestern (ἀδελφαί, sorores) oder, wie sie auch genannt wurden, συνεισακτοί (nämlich γυναῖκες), subintroductae (oder ἀγαπηταί, extraneae) zu sich zu nehmen.†) Es ergab sich nicht selten, daß solche Schwärmer sich damit Versuchungen ausgesetzt hatten, denen sie nicht gewachsen waren††.) Die

*) Der Anfang dieser Vorstellung findet sich bereits sehr bestimmt bei Tertullian. Vollständig durchgebildet sehen wir sie sodann bei Cyprian; auch bei Origenes und Lactanz.

**) Und wo er im Großen auftritt, wird er sich natürlich immer die erstere Form aneignen, weil für die letztere niemals ganze Massen susceptibel sind.

***) Vgl. Baur, S. 479 f.

†) Erste Spur dieses Unwesens bei den Valentinianern. Siehe Irenäus, I, 1, 12.

††) Vgl. Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu, II, S. 372 f. 549 f.

Kirche trat solcher Unsitte ernstlich entgegen. (Cyprian, Ep. 5. 6. bes. 62. [14, 13, 4, H.] Can. Illiber. 27. Can. Ancyran. 19. Can. Nicaen. 3. Vgl. Euseb. VII, 30.)

Bis dahin hatten die Asketen ohne äußere Auszeichnung unter den übrigen Christen zerstreut gelebt; die Decianische Christenverfolgung gab aber die Veranlassung dazu, daß einige in die Wüste geflüchtete ägyptische Christen sich hier in völliger Einsamkeit einer im höchsten Grade excentrischen Askese ergaben, während sie bisher auch in Aegypten, auch wenn die strengeren unter ihnen als Einsiedler lebten, doch in der Nähe der Städte blieben. Das eigentliche Einsiedlerleben gründete erst der heil. Antonius.

[*Was über Antonius gesagt wird, ist nur ein Auszug aus Hase.]

Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, wie eng sich grade jetzt die **Kirchenzucht** mit der gesammten christlichen Praxis und dem gesammten christlichen Leben verflocht. Und wie die Modificationen, welche die Richtung dieses letzteren jetzt erfuhr, Consequenzen der veränderten Fassung der Idee der Kirche (wie sie zuerst bei Cyprian in völlig festen Zügen erscheint) waren: so mußte eben diese veränderte Idee der Kirche auch in dem Institut der Kirchenzucht Veränderungen nach sich ziehen, — Veränderungen, die allerdings schon im vorigen Zeitabschnitt sich sehr deutlich vorbereiteten (s. oben), aber doch erst jetzt zu wirklichem Bestand gediehen.

Daß die Strenge der Kirche gegen die in peccata mortalia gefallenen Christen nachließ, und warum und unter welcherlei Protest, wissen wir schon. Im Allgemeinen befolgte die Kirche jetzt den Grundsatz, daß auch bei den schwersten Vergehungen jedenfalls auf dem Todbette die Aussöhnung mit der Kirche Keinem verweigert werden dürfe. Nur in Spanien hielt man auch jetzt noch an der früheren Strenge fest. Die Illiberin. Canonen führen noch eine lange Reihe von Vergehungen auf, von denen auch in articulo mortis die Absolution nicht soll ertheilt werden dürfen. Auch darauf ist bereits in einem andern Zusammenhange die Rede gekommen, daß während der decianischen Verfolgung (250) in Nordafrika die Kirchenzucht dadurch mit einer großen Zerrüttung bedroht wurde, daß die Confessoren das ihnen durch eine alte Gewohnheit (s. oben) zugestandene Recht, den Gefallenen libellos pacis auszustellen, dahin mißbrauchten, daß sie dieselben häufig aus eigener Machtvollkommenheit selbst wieder in die Kirchen-

gemeinschaft aufnahmen.*) Ferner ist auch dieß bezeichnend für den jetzigen Stand der Dinge, daß mindestens hier und da (die Apostol. Kanonen legen ein bestimmtes Zeugniß dafür ab) die Uebung aufkam, die Kleriker für viele von denjenigen Vergehungen, welche an und für sich die Excommunication nach sich zogen, nur mit der Degradation in den Laienstand, der s. g. communio laica, zu bestrafen.**) Allein dieß alles sind doch Punkte von nur untergeordneter Bedeutung, die Hauptsache ist die Veränderung, welche die Begriffe der Excommunication, der Absolution und der Satisfaction erlitten. Während es sich bei ihnen von vornherein um das Verhältniß des Straffälligen zur Gemeinde, bez. zur Kirche, handelte, kam es jetzt, nachdem diese Veränderung schon im vorigen Zeitabschnitt sich sehr bestimmt angebahnt hatte, entschieden dazu, daß man alle jene Begriffe auf sein Verhältniß zu Gott bezog. Natürlich genug, als handgreifliche Consequenz des jetzt fixirten Begriffs der Kirche; weshalb sich diese Veränderung auch immer zuerst bei Cyprian constatiren läßt.

Vorlesungen über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens.

Jene ursprüngliche Ansicht änderte sich nun aber zeitig genug in der katholischen Kirche, spätestens***) schon zu Cyprians Zeit. Dieser sah schon die Excommunication als eine wirkliche Ausscheidung aus der Gemeinschaft mit Christo, mithin zugleich als ein wirkliches der Seligkeit verlustiggehen an. Denn so schreibt er Ep. 62 [IV, H.] ad Pomponium [c. 4] von den Excommunicirten: „neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse nisi in ecclesia possit." Diese Ansicht findet sich auch in folgender Stelle des Origines: c. Cels. III, 51. p. 481 de la Rue: „*καὶ τὸ μὲν τῶν Πυθαγορείων σεμνὸν διδασκαλεῖον κενοτάφια τῶν ἀποστάντων τῆς σφῶν φιλοσοφίας κατεσκεύαζε, λογιζόμενον νεκροὺς αὐτοὺς γεγονέναι· οὗτοι* (die Christen) *δὲ ὡς ἀπολωλότας καὶ τεθνηκότας τῷ θεῷ τοὺς ὑπ' ἀσελγείας ἤ τινος ἀτόπου νενικημένους, ὡς νεκροὺς πενθοῦσι· καὶ ὡς ἐκ νεκρῶν ἀναστάντας, ἐὰν ἀξιόλογον ἐνδείξωνται μεταβολὴν, χρόνῳ πλείονι τῶν κατ' ἀρχὰς εἰσαγομένων ὕστερον ποτε προσίενται.*" Vgl. auch Clem. Alex., quis div. salvet. Diese Ansicht floß überhaupt aus der in unserm

---

*) Vgl. Gieseler, I, S. 182 f. 280 ff.

**) Vgl. Bingham, Vol. VIII, p. 10 sqq.

***) Denn der noch katholische Tertullian ist doch der späteren Ansicht schon ganz nahe (aber freilich auch nicht mehr) apologet. 39: „summumque futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti (also des bürgerlichen, außerkirchlichen nicht) commercii relegetur."

Zeitraum herrschend werdenden Ansicht von der nothwendigen Bedingtheit der Gemeinschaft mit Christo durch die Gemeinschaft mit der äußeren katholischen Kirche. Daß sich aber auf der Basis dieser letzteren Ansicht die oben beschriebene Vorstellungsweise von der Natur der Excommunication so schnell fixiren und allgemein verbreiten konnte, — dieß hatte noch besonders in einem dieß begünstigenden Umstande seinen Grund, — nämlich darin, daß in unserm Zeitraum diejenigen Vergehungen, auf welche die Excommunication verhängt wurde, wirklich lauter solche waren, die als ein wirklicher Abfall nicht von der Kirche allein, sondern auch von Christo selbst, — als ein offenbarer factischer Bruch des in der Taufe mit Christo geschlossenen Bündnisses betrachtet werden mußten.

Unmittelbar hieran hing nun eine weitere schiefe Vorstellung, die sich an die Ansicht von der Natur und Bedeutung der Excommunication anschloß. Sobald nämlich in der herrschenden Vorstellung als das Wesen der Excommunication erschien: daß sie eine wirkliche Ausschließung von Christo sei: so sah man nun auch in der Excommunication nicht mehr einen Act der Gemeinde, — sondern einen Act des Bischofs, — und zwar einen specifischen Act der bischöflichen und priesterlichen Gewalt; einen Ausfluß der Macht, die der Herr den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, gegeben habe, zu binden und zu lösen, — eine Handhabung des erträumten geistlichen Schwerdts, das man den Bischöfen zuzuschreiben anfing. Die Uebertragung des alttestamentlichen Priesterbegriffs auf die christlichen Bischöfe wirkte auch hier wieder kräftig mit. Man sieht dieß alles sehr deutlich in folgender Stelle Cyprians Ep. 62, p. 103. [*4, 4 ed. Hartel] ad Pompon. (der ihn wegen einiger Widerspenstigen um Rath gefragt hatte): „Nec putent sibi vitae aut salutis constare rationem, si episcopis et sacerdotibus obtemperare noluerint; cum in Deuteronomio Dominus Deus dicat: Deut. 17, 12. 13. Interfici Deus jussit sacerdotibus suis non obtemperantes, judicii sui tempus constituit non obedientibus. Et tunc quidem gladio occidebantur, quando adhuc et circumcisio carnalis manebat: nunc autem, quia circumcisio spiritalis esse ad fideles servos Dei coepit, spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia ejiciuntur“ [indisciplinatos autem perire, dum non audiunt ... testatur scriptura Prov. 15, 12. 10].

Dieser bischöfliche Act aber wurde als ein an Christi Statt selbst vollzogener Act betrachtet. Cyprian Ep. 55, ad Cornel., p. 82 [59, 5, Hartel]: „neque enim aliunde haereses obortae sunt, aut nata sunt schismata, quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur.“

War nun aber erst ein Mal in der allgemeinen Meinung die Excommunication ein geistlicher Act des Bischofs geworden: so mußte nun auch ganz natürlich der ursprüngliche Antheil der Gemeinde bei der Verhängung derselben immer mehr in den Hintergrund zurücktreten und verschwinden.

Genau ebenso begab es sich nun auch mit der Absolution oder der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Soweit sie Sündenvergebung war, war sie dieß ursprunglich nur von Seiten der Gemeinde. So sah augenscheinlich Paulus die Sache an, 2 Cor. 2, 5—11, wo überall von einem χαρίζεσθαι

der Gemeinde, und erst in Folge hiervon von einem χαρίζεσθαι des Apostels die Rede ist. Diese Ansicht von der Natur der Absolution finden wir ja auch noch bei Tertullian; theils in der Stelle de pudicit. c. 3, in der er durchgängig die kirchliche Absolution als eine bloße pax humana darstellt, der göttlichen Sündenvergebung gegenüber, — theils aus einer gleich nachher anzuführenden merkwürdigen andern Stelle derselben Schrift. Ja, was viel auffallender ist, — wir finden dieselbe sogar noch in einzelnen Stellen bei Cyprian, — freilich in einem, ihm nicht fühlbar gewordenen Widerspruch mit seinen sonstigen Ansichten. So Ep. 52 [55, 18, H.]: „Neque enim praejudicamus Domino judicaturo, quo minus, si poenitentiam plenam et justam peccatoris invenerit, tunc ratum faciat, quod a nobis fuerit hic statutum. Si vero nos aliquis poenitentiae simulatione deluserit, Deus, qui non deridetur, et qui cor hominis intuetur, de his, quae nos minus perspeximus, judicet, et servorum sententiam Dominus emendet." Desgl. de lapsis p. 129 [c. 17]: „Nemo se fallat, nemo decipiat. Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Homo Deo major non potest esse, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest, quod in Dominum delicto graviore commissum est.*)" Vgl. Ep. 54 ad Cornel. p. 78 [57, 3, H.]: „Si autem, quod Dominus avertat a fratribus nostris, aliquis lapsorum fefellerit, ut pacem subdole petat, ... se ipsum fallit et decipit, qui aliud corde occultat, et aliud voce pronuntiat. Nos, in quantum nobis et videre et judicare conceditur, faciem singulorum videmus, cor scrutari et mentem perspicere non possumus. De his judicat occultorum scrutator et cognitor cito venturus et de arcanis cordis atque abditis judicaturus." Genau ebenso auch Firmilian bei Cyprian Ep. 75 p. 143 [c. 4]: „non quasi a nobis remissionem peccatorum consequantur, sed ut per nos ad intelligentiam delictorum suorum convertantur et Domino plenius satisfacere cogantur." Ebenso schreibt auch der Römische Klerus an den Karthaginiensischen bei Cyprian Ep. 2. p. 7 [8, 2, H.] von den in der Römischen Gemeinde in der Decianischen Verfolgung Abgefallenen: „Quos quidem separatos a nobis non dereliquimus, sed ipsos cohortati sumus et hortamur agere poenitentiam, si quomodo indulgentiam poterint recipere **ab eo, qui potest praestare**, ne si relicti fuerint a nobis, pejores efficiantur" (ganz wie bald nachher die Novatianer! Nun aber heißt es freilich nicht novatianisch weiter): „ut si, qui in hanc tentationem inciderunt, coeperint apprehendi infirmitate, et agant poenitentiam facti sui et desiderent communionem, utique subveniri eis debet." Freilich ist übrigens auch schon in diesen Stellen die ursprüngliche Ansicht von der Natur der Absolution verschoben, — indem ihr zufolge diese überhaupt gar nicht in einer — göttlichen oder menschlichen — Vergebung von Sünden als Versündigungen gegen Gott, — sondern blos als Versündigungen gegen die Gemeinde, als Beleidigungen der Gemeinde — bestand. Diese ursprüngliche Ansicht findet sich auch noch in den Ausdrücken, mit welchen die Absolution selbst noch bei Cyprian (Ep. 54

*) NB. Diese Stelle handelt übrigens nicht von kirchlichen Absolution, sondern von der Absolution durch die Märtyrer.

[57, H.]) bezeichnet wird: „pacifica regressio“, „pax ecclesiastica“, „fraterna redintegratio“, und besonders in der so häufigen Redensart pacem dare, pacem accipere. Vor allem aber zeigt sie sich noch in der Art und Weise der Exomologesis, die ihrer ganzen Anlage nach vorzugsweise darauf berechnet zu sein scheint, ein der Gemeinde zu leistendes feierliches Geständniß und eine demüthige Abbitte der ihr zugefügten Beleidigung zu sein. Dieß geht aus der ganzen oben mitgetheilten Beschreibung der Exomologesis bei Tertullian von selbst klar hervor. Daher schreibt denn auch Tertullian eben dort de poenit. p. 382 A (c. 10): „Plerosque tamen hoc opus (nämlich die Exomologesis), ut publicationem sui, aut suffugere, aut de die in diem differre praesumo, pudoris magis memores quam salutis.“ Ebenso schreibt der Römische Bischof Cornelius an den Cyprian (inter Cypr. Ep. 46 [49, 1, H.]) von einigen von Novatian verführten Confessoren, die zur katholischen Kirche zurückgekehrt waren: „Qui, cum haec et caetera eis fuissent exprobrata, ut abolerentur et de memoria tollerentur, deprecati sunt... c. 2 summis precibus desiderantes, ut ea, quae ante fuerant gesta, in oblivionem cederent, nullaque eorum mentio haberetur.“ Dasselbe geht hervor aus der Art und Weise wie Cyprian Ep. 52 [55, H.] von der bald nachher unter den nämlichen Umständen in der Röm. Gemeinde erfolgten Wiederaufnahme eines gewissen Trophimus schreibt. In diesen beiden Stellen soll augenscheinlich die in beiden Fällen stattgehabte Uebergehung der ordnungsmäßigen Kirchenbuße gerechtfertigt werden. Wodurch geschieht dieß aber? dadurch, daß darauf hingewiesen wird, wie doch in beiden Fällen der eigentliche und wesentliche Zweck jener Kirchenbuße schon erreicht gewesen sei, nämlich die der Gemeinde zu leistende Deprecatio. In solchen Fällen wie diese war freilich das Festhalten der ursprünglichen Ansicht besonders nahe gelegt; denn hier (bei einem solchen Schisma) war doch in concreto wirklich eigentlich lediglich die Gemeinde beleidgt, Gott aber höchstens nur mittelbar.

Ein Ueberbleibsel dieser ursprünglichen Ansicht ist desgleichen die aus Cyprian oben angeführte Sitte, daß bei der Wiederaufnahme in die Gemeinde im Nothfall auch ein Diakonus, statt des Bischofs, die Handauflegung vornehmen konnte. Es kam nämlich ursprünglich bei dieser Ceremonie nur darauf an, daß sie darstelle, wie die Gemeinde dem bisher Excommunicirten ihren Frieden wieder schenke; und zu diesem Behuf war es natürlich völlig gleichgültig, wer jenen Act im Namen der Gemeinde verrichtete, ob der Bischof oder ein anderer Kleriker, sobald es nur von einer öffentlichen Gesellschaftsperson geschah, die vermöge dieses ihres Characters als im Namen und in Vollmacht der Gemeinde handelnd erschien.

Besonders aber ging aus der oben beschriebenen ursprünglichen Ansicht von der Natur der Absolution, als einer Verzeihung von Seiten der Gemeinde, eine Sitte hervor, die bald zu einer große Verwirrung anrichtenden Unsitte wurde, nämlich die Sitte, daß die Märtyrer und Confessoren den Abgefallenen die pax ecclesiastica ertheilten. Diese Sitte ging gewiß von der einfachen Ansicht der Gefallenen aus, daß sie mit der der Gemeinde wegen der ihr zugefügten Beleidigung zu leistenden Deprecation, die sie eigentlich bei allen Mitgliedern derselben anzubringen hätten, am natürlichsten und schicklichsten bei denjenigen anfingen, welche ihr Abfall natürlich (wegen ihres eigenen standhaften Bekenntnisses) am schmerzlichsten beleidigt haben müsse, deren Ansehen in der Gemeinde aber auch das entschiedenste war,

— zumal in dergleichen Angelegenheiten, nämlich bei den Märtyrern und Confessoren, — und daß sie ihre Intercession bei den übrigen Gemeindegliedern, als die der Natur der Sache nach in diesem Falle wirksamste, vor allem sich zu erbitten hätten.*) Daher nahmen auch die Confessoren und Märtyrer anfänglich für sich gar kein weiteres Recht in Anspruch als das der Intercession. Sie ertheilten den Gefallenen nicht selbst die pax ecclesiastica, sondern nur libellos intercessionis pro pace ecclesiae iis danda, — die Entscheidung aber, ob dieser ihrer Intercession zu willfahren sei oder nicht, blieb dem Bischof (oder ursprünglich eigentlich der Gemeinde) anheimgestellt. Ertheilten die Märtyrer und Confessoren den Gefallenen wirklich selbst die pax ecclesiae, — wie dieß bisweilen geschah, — so wurde dieß als eine notorische Irregularität und Anmaßung betrachtet. So tadelt Cyprian Ep. 15 [37, H.] einige Presbyter sehr ernstlich, die auf den alleinigen Grund solcher libelli intercessionis der Märtyrer hin einigen Gefallenen ohne weiteres und ohne alle vorhergängige Kirchenbuße, die pax ecclesiae wiedergegeben hatten. — Die eben entwickelte Vorstellung von dem Ursprunge der fraglichen Sitte theilt im Wesentlichen sogar Baronius ad A. C. 253. No. 60: „Fluxisse inde ea consuetudo videtur, quod lapsi ad confessores ab episcopis pro pace consequenda, priusquam reconciliarentur ecclesiae, mitterentur, ut ab illis primo veniam peterent, in quos inverecundius deliquissent, dum, fortiter confitentibus illis, ipsi ignaviter pernegassent.“ Endlich bestätigt unsere Ansicht von dem ursprünglichen Begriff der Absolution auch noch der Umstand, daß sich während unsers ganzen Zeitraums auch nicht Eine Spur von dem Gebrauch einer eigentlichen Absolutionsformel bei der Wiederaufnahme vorfindet. An den Gebrauch der Formula indicativa: „ego te absolvo“ ist nun vollends gar nicht zu denken. Sie ist, wie Morinus De poenit. l. VIII. c. 8—13 nachgewiesen hat, nicht vor dem 12. oder 13. Jahrh. in Gebrauch gekommen. Bis dahin war blos die Formula deprecativa üblich: Christus (oder Deus) absolvat te. S. Bingham Vol. VIII. p. 214 sq.

So war es ursprünglich; aber so blieb es nicht lange. Es lag in der Natur der Sache, daß sobald sich ein Mal die Vorstellung von der Natur der Excommunication verkehrt hatte, sich nothwendig auch die Vorstellung von der Natur der Absolution verkehren mußte. Sah man in jener ein Mal nicht mehr schlechthin eine Ausschließung aus der äußeren Kirchengemeinschaft, sondern vorzüglich eine Ausschließung von Christo selbst, nicht mehr einen Act des Bischofs im Namen und in Vollmacht der Gemeinde, sondern einen Act des Bischofs im Namen und in Auctorität Christi — mit Einem Worte, einen Act seiner specifischen priesterlichen Gewalt, — einen Ausfluß seines von den Aposteln ererbten juris clavium: so mußte man nun auch in der Absolution nicht mehr schlechthin eine Sündenvergebung von Seiten der Gemeinde erblicken, sondern vorzüglich und wesentlich eine Sündenvergebung von Seiten Gottes, — nicht mehr einen Act des Bischofs im Namen und in Vollmacht der Gemeinde, sondern im Namen und in Vollmacht Christi, — einen specifischen, aus seinem von den Aposteln ererbten sogenannten jus clavium fließenden, Actus sacerdotalis des Bischofs. Denn diese beiden letzteren Puncte insonderheit hingen ja überdieß unzertrennlich zusammen. Faßte man die Absolution als Sündenvergebung von Seiten Gottes: so

---

*) So ja auch Tertullian. de poenit. 9: „Caris Dei adgeniculari.“

konnte eine solche Ansicht nur einen Sinn haben unter der Voraussetzung einer dem Priester von Gott übertragenen specifischen Vollmacht, in Seinem Namen Sünden zu vergeben.

Was den ersteren Punkt betrifft, so ist schon (der noch katholische) Tertullian selbst der beschriebenen Verkehrung der Ansicht ganz nahe, indem er in der Schrift de poenitentia (in bald zu einem andern Behuf anzuführenden Stellen) zwar nicht ausdrücklich der Absolution, — doch aber — was der Sache nach auf Eins hinausläuft — der poenitentia (nämlich der poenitentia secunda) die Wirkung zuschreibt, daß sie Sündenvergebung bei Gott erwerbe. Eine Ansicht, die in dem sonstigen System Tertullians dadurch einen Halt bekommt, daß ihm ja überhaupt diese poenitentia secunda eine Art von eigenthümlichem Sakrament ist, nämlich ein von Gott selbst zum Behuf der Erlangung der nochmaligen Sündenvergebung nach der Taufe angeordnetes Heilsmittel, — so daß also für ihn hier die Verstellung von einer specifisch priesterlichen Macht der Bischöfe, die Sünden an Gottes Statt zu vergeben (die er später so bestimmt läugnet), gar nicht erst vermittelnd eintreten durfte.

Sehr bestimmt aber finden wir die Vorstellung von der Absolution als einer göttlichen Sündenvergebung schon bei Cyprian (wiewohl nicht recht in Uebereinstimmung mit seinen anderweitigen Aeußerungen; s. oben). So Ep. 54 ad Cornel. p. 77 [57, 1, H.]: „Statueramus quidem jam pridem ... ut qui in persecutionis infestatione ... lapsi fuissent ..., agerent diu poenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent. Nec enim fas erat ... ecclesiam pulsantibus cludi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando permiserit ipse, qui legem dedit, ut ligata in terris et in coelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in ecclesia solverentur.“ Ebenso wenn er die von den Märtyrern den Gefallenen ertheilte Absolution als eine von ihnen bei Gott zu bewirkende darstellt: Ep. 12 p. 22 [18, 1, H.]: „Occurendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt, et praerogativa eorum **apud Deum** adjuvari possunt“ etc. Vergl. Cyprian. Ep. 10, p. 20 [15, 3, H.]: „vos quoque sollicite et caute petentium desideria ponderetis, ut pote amici Domini et cum illo postmodum judicaturi inspiciatis et actum et opera et merita singulorum ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis,“ etc. Vgl. de lapsis p. 190 [c. 29]. „Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes apud Dominum grata est. Convertamur ad Dominum mente tota, et poenitentiam criminis veris doloribus exprimentes, Dei misericordiam deprecemur.“ (Von diesem Gesichtspunkt aus war es freilich wieder eine Inconsequenz, wenn Cyprian diese von den Märtyrern mit der Pax von ihrer Seite beschenkten nun doch wieder nicht ohne Weiteres schon dieserhalb wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen wollte. Auch bei Origenes hat sich jene verkehrte Ansicht schon festgesetzt, wie man aus der Art sieht, wie er von der durch die (kirchliche) Buße zu erlangenden (göttlichen) Sündenvergebung spricht, in der (unten mitgetheilten) Stelle Hom. II. in Levitic. §. 4. p. 191. Vol. II. Ruaei.

Was aber den zweiten Punkt angeht, so haben wir eine sehr merkwürdige Stelle des (montanistischen) Tertullian, aus welcher erhellt, wie sich die Katholiken seiner Zeit, als auf das Fundament ihrer Behauptung, daß die Kirche an Gottes Statt Sünden vergeben dürfe und könne, auf das von Petrus und den übrigen Aposteln ererbte jus solvendi et ligandi (oder clavium) beriefen. Diese Stelle steht de pudicit. c. 21.*) Quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet, aut apostolo aut prophetae. Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium, Dei ipsius, non sacerdotis. Ebenso protestirt auch Origenes gegen jenes vorgeblich von den Aposteln ererbte jus clavium der Kirche, d. h. der Bischöfe: Comm. in Matth. Tom. 12.**) „da aber diejenigen, welche als Bischöfe sich geltend machen, diese Stelle gebrauchen, diese Stelle auf sich gleichwie auf Petrum anwenden, als ob auch sie die Schlüssel des Himmelreichs von dem Heiland empfangen hätten: so muß man zu ihnen sagen, daß sie richtig reden, wenn sie die Sache haben, wegen welcher dieß zum Petrus gesagt worden ist. Wer durch die Fesseln seiner Sünden nicht gebunden ist, den könnte weder Gott selbst, noch welcher Petrus es auch sei, binden. Wenn aber einer kein Petrus ist, und das nicht hat, was dort genannt ist, der mißversteht in seinem Hochmuth den Sinn der Schrift, und fällt in seinem Hochmuth gleichwie Satan."

So fand also allerdings das vorgebliche jus clavium der Bischöfe in unserm Zeitraum noch allerlei Widerspruch, — freilich nur ausnahmsweise. So stoßen wir auch jetzt noch auf eine ganz eigenthümliche, ganz und gar nicht hierarchische, und eben deshalb gewiß sehr alte Auffassungsweise desselben, — in der Liturgie des Jacobus. Hier nämlich wird dasselbe allerdings auch auf die Bischöfe übergetragen, aber darunter nichts anders verstanden, als die Vollmacht für die in Sünden Gefallenen bei Gott um Vergebung zu bitten.***) Die Stelle lautet: „*Ναὶ, δεσπότα, κύριε, εἰςάκουσον τῆς δεήσεώς μου ὑπὲρ τῶν δούλων σου, καὶ παρίδε ὡς ἀμνησίκακος τὰ ἐπταισμένα αὐτῶν ἅπαντα. Σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐντειλάμενος ἡμῖν λέγων, ὅτι ὅσα ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν, θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σώζειν, καὶ ἀφιέναι ἁμαρτίας δυνάμενος· καὶ πρέπει σοὶ ἡ δόξα σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ, καὶ τῷ ζωοποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.*"

---

*) Zu dieser schwierigen Stelle vgl.: J. Th. Böhmer, Diss. jur. eccl. antiqu. p. 171.

**) §. 14 Vol. III. p. 530 sqq. R.

***) Dieß erinnert an Cyprians Vorstellung von der Deprecatio der Märtyrer bei Gott für die Gefallenen. Auch an verwandte Vorstellungen des Origenes.

Allein solche Vorstellungsweisen gehörten in dem letzten Drittheil unsers Zeitraums doch jedenfalls schon zu den bloßen Ausnahmen. Die allgemeine Ansicht war die oben bezeichnete. Sie sprechen klar und unumwunden Cyprian und Firmilian aus. Jener Ep. 27 p. 37 [33, 2 H.]. Vergleiche auch die Stelle aus Ep. 54 ad Cornel. p. 77. [57, 3 H.] Firmilian in seinen Briefen an den Cyprian (int. Cyprian. Ep. 75. c. 16): „Potestas ergo remittendorum peccatorum Apostolis data est, et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt.“ Sehr bestimmt ferner das Votum des Pomponius a Dionysiana auf dem Concil. Carth. bei Cyprian [I, 453 H.]: „Manifestum est„ haereticos non posse baptizare et remissam peccatorum dare, qui potestatem non habent, ut aut solvere aut ligare aliquid in terris possint.“ S. ferner Const. Ap. II. 11. 12. 20. 23. 34. Sobald nun aber ihr zufolge die Absolution nicht mehr als ein Act der Gemeinde angesehen wurde, sondern als ein rein geistlicher Act des Bischofs: so mußte natürlich auch aller Antheil der Gemeinde an der Wiederaufnahme der Poenitentes immer mehr verschwinden.*)

Ganz ebenso erging es nun endlich auch noch einer dritten, mit unserm Institut in unmittelbarer Verbindung stehenden Vorstellung, mit dem Begriff der Satisfactio. Wenn nämlich die Kirchenbuße, — die Exomologesis, — als eine Satisfactio dargestellt wurde, — so bezog sich diese Satisfactio ursprünglich auf die beleidigte Gemeinde oder resp. Kirche, nicht auf Gott.

In diesem Sinne konnte von dem Gefallenen mit allem Recht eine Satisfactio verlangt werden, bevor er wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen würde; — und zwar konnte sie der Natur der Sache nach nur bestehen, — einerseits in

---

*) Wenn wir in unserer Darstellung dieser Materie gar nicht — was sonst gewöhnlich hierbei geschieht, — davon gesprochen haben, daß man angefangen habe, die ursprüngliche Bedeutung der Absolution als einer Ankündigung der von Christo verheißenen Sündenvergebung, mit dem einer wirklichen Ertheilung einer solchen Sündenvergebung zu verwechseln: so ist dieß deshalb geschehen, weil sich jene Vorstellung von der Absolution als einer Ankündigung der Sündenvergebung geschichtlich in unserm ganzen Zeitraum nirgends vorfindet, und überhaupt in dem Gebiet der kirchlichen Vorstellungsweise erst eine sehr späte Erscheinung ist. Die Entwickelung der Lehre von der kirchlichen Sündenvergebung nahm überhaupt in der alten Kirche einen demjenigen, den sie in unserer Dogmatik zu nehmen pflegt, ganz entgegengesetzten Gang. Nicht in den neutestamentlichen Stellen, die sich hierher beziehen, lag in der alten Kirche die Veranlassung zu jener Vorstellung, sondern lediglich in dem factisch vorhandenen kirchlichen Institut der Wiederannahme der Poenitentes. Nicht die Ankündigung der Sündenvergebung schlug in die Ertheilung derselben um, sonden die Ertheilung der Sündenvergebung von Seiten der Gemeinde in eine Ertheilung der Sündenvergebung von Seiten Gottes. Jene biblischen Stellen aber rief man erst hintennach zur dogmatischen Begründung einer auf einem ganz andern Wege, völlig unabhängig von ihnen entstandenen Ansicht zu Hilfe.

einer öffentlichen Anerkennung und Abbitte des begangenen Unrechts, — und andererseits in der Ablegung solcher Proben, aus welchen sich die Gemeinde auf unzweideutige Weise von der Aufrichtigkeit der Reue und der Besserung des Gefallenen überzeugen konnte. Diese doppelte Rücksicht fand nun auch gewiß ursprünglich bei der Anordnung der Art und Weise der Exomologesis statt, wie aus der Betrachtung derselben unverkennbar einleuchtet. (Die Proben waren — wenigstens äußerlich angesehen — nicht leicht.)

Diese Ansicht der Sache aber mußte sich natürlich total verändern, nachdem man in der Absolution nicht mehr eine Vergebung von Seiten der Gemeinde, sondern eine Vergebung von Seiten Gottes sah, — mithin die Exomologesis ihrer Absicht nach überhaupt nicht mehr auf die Gemeinde bezog, sondern auf Gott. Sollte die Exomologesis jetzt noch eine Satisfactio sein, so konnte sie dieß nur sein in Beziehung auf Gott.*)

Diese traurige gänzlich antievangelische Veränderung der Ansicht trat nun wirklich bereits in unserm Zeitraum ein; und man sieht leicht, wie sehr ihr schnelles Umsichgreifen durch den Geist der Werkgerechtigkeit befördert werden mußte, der überhaupt schon in unserer Periode in der Kirche überhand zu nehmen anfing.

Schon bei Tertullian ist die Ansicht von der Exomologesis, als einer Gott widerfahrenden Genugthuung für unsere Sünden, wegen der er dieselben vergebe, unverkennbar; wiewohl sie sich bei ihm schon deswegen nicht in ihrer vollen Consequenz und Klarheit entwickeln konnte, weil er nur Eine poenitentia nach der Taufe zuläßt. So schreibt er de poenit. c. 9. p. 380. E. de la Barre: „Is actus, qui magis Graeco vocabulo exprimitur et frequentatar, Exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur.“ Ebendas. p. 382 A: „In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi Deus crede, parcet.**) Ebendas.: „Intolerandum scilicet pudori, Domino offenso satisfacere, saluti prodactae reformari.“

In ihrer vollen Klarheit steht nun aber die fragliche Ansicht bei Cyprian da. Ep. 8 ad Mart. et Conf. p. 18 [*vielmehr 9 Presb. et Diac. Bal., 15, 2 H.]: „Haec qui subtrahit fratribus nostris, decipit miseros, ut qui possunt, agentes poenitentiam veram, Deo qua patri et misericordi jam precibus et operibus suis satisfacere, seducantur, ut magis peccent, et qui erigere se possent, plus cadant.“ Ep. 40 p. 53 [43, 3. H.]: „Eadem nunc ratio, eadem rursus eversio per quinque presbyteros Felicissimo copulatos ad ruinam salutis inducitur, ut non rogetur Deus, nec qui negavit Christum, eundem Christum, quem negaverat, deprecetur, post culpam criminis tollatur et poenitentia, nec per episcopos et sacerdotes Domino satisfiat.“ Ep. 55 ad Corn. p. 85 [59, 12 H.]: „Intercedunt, ne exoretur precibus et satisfactionibus Christus, qui negantem se negare profitetur.“ Ebendas.: „Miserorum poenitentiam mendaciorum suorum fraude corrumpunt, ne Deo indig-

---

*) Vgl. Dallaeus, de satisfactionibus humanis p. 644 sqq.

**) Vgl. Origen. Hom. 2. in Ps. §. 1 p. 686 de la Rue: „Sic forte et ille (Gott) mihi parcet, si mihi ipse non parcam.“

nanti satisfiat. — Datur opera, ne satisfactionibus et lamentationibus justis delicta redimantur, ne vulnera lacrimis abluantur.“ Ep. 59 ad Fidum [64, 1 H.] beklagt sich Cyprian darüber, daß ein Bischof Therapius einen gewissen Presbyter Victor in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen habe, antequam poenitentiam plenam egisset, et Domino Deo, in quem deliquerat, satisfecisset.“ Ebenso weist er de lapsis p. 191 die Gefallenen an: „Dei misericordiam deprecemur. Illi se anima prosternat, illi moestitia satisfaciat, illi opes omnis incumbat.“

Da die Uebung von Werken der Wohlthätigkeit namentlich mit zu der Exomologesis gerechnet wurde: so gehören hierher auch alle die Stellen, in denen Cyprian lehrt, daß man sich durch Werke der Wohlthätigkeit bei Gott Vergebung der Sünden erwerben könne; insonderheit die berühmte Stelle aus dem Anfange seiner Schrift De opere et eleemosynis p. 237 Bal., wo es unter anderm p. 238 Bal. heißt: „Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt, quid deberent facere peccantes, magisteria divina docuerunt, operationibus justis Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari.“

Dieß alles ist übrigens bei Cyprian nur besondere Anwendung seines allgemeinen Satzes von der Wirksamkeit der guten Werke, und namentlich der Bußübungen, um bei Gott Vergebung der Sünden zu erlangen. Dieser Grundsatz liegt ja auch ganz ähnlich lautenden Ermahnungen zum Grunde, die er solchen gibt, die keineswegs in den Kirchenbann verfallen waren. So Ep. 7 ad Clerum [11, 2 H.]: „Virgas igitur et flagella sentimus, qui Deo nec bonis operibus placemus, nec pro peccatis satisfacimus.“

Ebenso scharf ausgesprochen finden wir die fragliche Ansicht bei Origenes: Hom. XV. in Levit. §. 2 p. 262 a. c. ed. de la Rue. Vol. II: „Sed quoniam accidere solet, ut etiam qui bene aedificaverit, domum sibi coelestem bene agendo et bene vivendo, ac recte credendo construxerit, incurrat alicujus peccati debitum, et hanc a crudelissimo foeneratore venumdare cogatur, ac labores suos transfundere in alium, pietas et clementia legislatoris succurrit, ut intra certum tempus redimi possit. „Si tamen invenerit“, inquit (Levit. 25, 28), „manus tua pretium, quod restituas.“ Quale pretium? Poenitentiae sine dubio lacrimis congregatum, et manibus, id est labore boni operis, inventum.“ Als eine Gott von Seiten des Sünders widerfahrende Satisfactio stellt endlich auch noch Lactantius das Sündenbekenntniß (die Exomologesis) vor; Institut. div. IV, 17: „Haec est cordis circumcisio, si, peccata nostra confessi, satis Deo fecerimus, veniam consequamur.“ (So schon vor ihm Origenes Hom. 3 in Levitic. §. 4 p. 196 b. C. Vol. II. Opp. ed. de la Rue: „Vide ergo, quia pronuntiare peccatum remissionem peccati meretur.“ Doch hier eigentlich in einem andern, nicht hierhergehörigen Sinne. S. unten die Stelle im Zusammenhange.)

Diese Ansicht war nun allerdings von Männern wie Tertullian, Cyprian, Origenes und Lactanz nicht so schlimm gemeint, als man sie späterhin oft ausgelegt hat. Sie schrieben gewiß nicht den äußeren Bußübungen als solchen eine Gott versöhnende Kraft zu, sondern wesentlich nur der rechten bußfertigen Gesinnung, deren Ausdruck sie sein, und die sie zu erwecken, zu erhalten und zu vermehren dienen sollten; allein immer war doch die evangelische Lehre in ihrem

innersten Quell und Grunde vergiftet, sobald man nur irgend ein — blos äußeres oder inneres — Werk des Menschen als verdienstlich vor Gott, und als Vergebung der Sünden bei ihm erwerbend vorstellte.

*) Um so bedenklicher wurde daher jetzt die noch immer geforderte Art und Weise der Exomologesis. Der unverfängliche Sinn, in dem man sie anfänglich vorgeschrieben hatte, als eine der verletzten Gemeinde, bez. Kirche, zu leistende Deprecation, war ja jetzt ohnehin unmöglich geworden, nachdem die Absolution nicht mehr als Vergebung der Gemeinde, bez. der Kirche, galt, sondern als die Gottes. Bei so verändertem Gesichtspunkt, war es doppelt verderblich, wenn äußere Bezeugungen der Reue und des Schmerzes, wenn äußere Demüthigungen auf gesetzliche Weise gefordert und so zu einem Gesetzeswerk gemacht wurden. Ein bestimmter Verlauf, den diese Kirchenbuße zu nehmen hatte, — die s. g. vier gradus oder stationes poenitentiae 1) πρόσκλαυσις, 2) ἀκρόασις, 3) ὑπόπτωσις und 4) σύστασις, — war jetzt schwerlich schon angeordnet, ungeachtet man die Entstehung dieser gradus poenitentiae in die Zeit des novatian. Schismas zu datiren pflegt. Es geschieht ihrer zwar in der Ep. canonica Gregors des Wunderthäters Erwähnung; allein der letztere Abschnitt dieses Briefs, wo diese Erwähnung vorkommt, ist bekanntlich ein späterer Zusatz. (S. Schröckh, K. G., IV, S. 366 ff.) Die ältesten Data für das Bestehen derselben sind Can. Ancyran. 4 und Can. Nicaen. 11.

Da bei der jetzigen Ansicht von der Excommunication, der Exomologesis und der Absolution bei diesen gar nicht mehr die Gemeinde die handelnde Person war, oder die, auf welche die Handlung des Büßenden sich bezog: so trat nun natürlich auch die ursprüngliche Nothwendigkeit der Oeffentlichkeit der Exomologese ganz zurück. Daher konnte denn schon jetzt in einigen orientalischen Gemeinden ein Institut entstehen, durch welches die Exomologesis, ja die ganze Excommunication und Wiederaufnahme, alle Oeffentlichkeit verlor, und die Gemeinde jede Art der Betheiligung bei derselben einbüßte: die Bestellung eines besondern Pönitenzpresbyters.

Diese Einrichtung kann man als den Anfang eines wirklichen kirchlichen Beichtinstituts ansehen. Eine Beichte im jetzigen

---

) [Zu vergleichen ist hier vor allem die bekannte gründliche Arbeit von Steitz, „über das römische Bußsakrament" (1854) und Hase's Handbuch der protest. Polemik, 1871 (3. Aufl.) S. 367 ff.]

Sinne des Worts kannte nämlich die älteste Christenheit nicht (geschweige denn gar nach katholischer Behauptung die Ohrenbeichte). Die Exomologesis ist durchaus keine solche. Denn a) die nachherige Beichte ist ein privatim, die ursprüngliche Exomologesis war ein wesentlich öffentlich geschehendes Bekenntniß. b) die Exomologesis bezog sich durchaus nur auf öffentlich notorische Sünden, während die Beichte es grade mit der Entdeckung der verborgenen zu thun hat. c) Es gab noch kein Gesetz, welches das Geständniß der verborgenen Sünden gebot. d) Und noch weniger ein Gesetz, welches gebot, ein solches Geständniß einem Priester zu machen. Gleichwohl wurde doch allerdings schon um die Mitte des 3. Jahrh. der Grund zu dem nachmaligen kirchlichen Beichtinstitut gelegt, insofern schon damals die Kirchenlehrer anfingen, a) das Geständniß auch der verborgenen Sünden — und zwar zunächst das privatim abzulegende Geständniß derselben — als sittliches Heilmittel anzurathen, auf der Basis von Jac. 5, 16, — zwar nicht unbedingt in allen, aber doch in einzelnen, besonders dazu qualificirten Fällen, — und b) die Priester als diejenigen Personen vorzuschlagen und zu empfehlen, denen man am passendsten ein solches Geständniß der verborgenen Sünden machen würde. (Dieß letztere motivirte sich durch die Natur der Sache selbst, zumal bei der damals herrschend werdenden Vorstellung von dem specifischen Priesterthum der Kleriker und ihrer erhabenen Würde sehr natürlich.) So insbesondere schon Origenes; aber auch Cyprian.

Aus den Vorlesf. über die Gesch. des christlich-kirchlichen Lebens.

[Orig. Hom. III in Lev. §. 4: vide ergo, quia pronuntiare peccatum, remissionem peccati meretur. Hom. II in Psalm. §. 2: justum enim dico, qui per confessionem suam peccatorum suorum evomit passiones. Hom. XVII: „Si autem ipse sui accusator fiat, dum accusat semet ipsum, et confitetur, simul evomit et delictum, atque omnem morbi digerit causam.*) Tantummodo circumspice diligentius, cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam: ut ita demum si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et

---

*) Dasselbe Bild s. in dem Briefe des Pseudoclemens Rom. an den Jacob. vor den Clementinen §. 15. Dieß einzig und allein kann auch die Stelle sein, die Bingham Vol. VIII. p. 147 citirt, aber ganz anders.

praeviderit, talem esse languorem tuum, qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et caeteri aedificari poterunt, et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione et satis perito mediri illius consilio procurandum est.“ Ob nun hier Origenes mit dem peritus medicus bestimmt einen Priester gemeint habe, das muß freilich völlig dahingestellt bleiben. Doch wird es wahrscheinlich aus folgender andern gleichfalls hierher gehörigen Stelle Hom. II. in Levit. §. 4 p. 191 (Vol. II. de la Rue), wo er, nachdem er vorher sechserlei Mittel der Sündenvergebung angeführt hat, zuletzt noch ein siebentes nennt: „Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum, et fiunt ei lacrimae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit **sacerdoti Domini** indicare peccatum suum, et quaerere medicinam, secundum eum, qui ait: „Dixi, pronuntiabo adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei.“ In quo impletur et illud, quod Jacobus Apostolus dicit: „Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae, et imponant ei manus, unguentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et si in peccatis fuerit, remittentur ei.“ Dagegen finden wir in einer andern Stelle aus unserm Zeitraum ein bestimmtes Datum, aus welchem erhellt, daß man sich schon jetzt in einzelnen Fällen mit einem solchen Geständniß der verborgenen Sünden an den Geistlichen wendete. Cyprian nämlich de lapsis p. 190 [c. 28] schreibt von Einigen: „quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirant, scientes, scriptum esse: Deus non deridetur“ [* und noch bestimmter Ep. 18, 1 von den durch die Märtyrer wieder Zugelassenen, und etwa von Krankheit Betroffenen: non expectata praesentia nostra, apud presbyterum quemcunque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit ... apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint.]

Aber auch schon ein wirklicher erster Anfang des eigentlichen Beichtinstituts kam ungefähr um die gleiche Zeit hinzu. Als einen solchen kann man nämlich mit Recht eine Einrichtung ansehen, die wenigstens in der Gemeinde von Byzanz, und wahrscheinlich auch noch in andern orientalischen Gemeinden ungefähr gleichzeitig erfolgte und von der wir durch Sokrates, K. G. V, 19, und den Sozomenus, K. G., VII, 16, Kunde haben, wiewohl freilich nur sehr nothdürftige. Zur Zeit der novatianischen Spaltung nämlich, bei der großen Anzahl der in der decian. Verfolgung Abgefallenen schien es nach dem Bericht — oder vielmehr der Vermuthung — des Sozomenus — den (d. h. jenen oben bezeichneten orientalischen) Bischöfen [*Soz. allgemein: τοῖς ἱερεῦσι] unangemessen, daß die Lapsi ὡς ἐν θεάτρῳ ὑπὸ μάρτυρι τῷ πλήθει

τῆς ἐκκλησίας ihre Sünden bekannten (τὰς ἁμαρτίας ἐξαγγέλλειν). Sie stellten daher einen hierzu vorzugsweise qualifizirten (τῶν ἄριστα πολιτευομένων, ἐχέμυθόν τε καὶ ἔμφρονα, Sozom.) Presbyter besonders an, dem die in Sünden gefallenen ihre Vergehungen privatim beichten sollten, und der sie, nachdem er ihnen die angemessenen — privatim zu vollziehenden Bußübungen auferlegt, privatim absolvirte. Dieser besonders bestellte Pönitenzpriester hieß ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβύτερος. Dieses Institut einer Exomologesia privata bezog sich ursprünglich allerdings nur auf Solche, die durch ihre offenbaren Vergehungen ipso facto aus der Kirchengemeinschaft herausgefallen waren, — keineswegs aber auch auf diejenigen Sünden, welche nicht aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen, die peccata venialia, und überhaupt gar nicht auf die nicht notorischen Sünden (wenigstens die Richtigkeit der Angabe seines geschichtlichen Ursprungs vorausgesetzt). Allein aus den angezogenen Stellen des Sokrates und des Sozomenus sieht man doch sehr deutlich, daß dasselbe bald noch eine ausgedehntere Bedeutung erhielt, daß nämlich Viele diesem Beichtpresbyter auch ihre nicht öffentlich gewordenen Sünden von freien Stücken beichteten, und sich von ihm eine Buße auflegen ließen, — ja daß es kirchliche Observanz wurde (nämlich in denjenigen Gemeinden, in denen dieß Institut überhaupt eingeführt war,), bei demselben vor der Communion ein Sündenbekenntniß abzulegen. Man hielt sich nämlich an den vorhin erwähnten Rath, auch die verborgenen Sünden zu bekennen, und fand dazu keine nähere und bessere Gelegenheit als eben diesen Pönitenzpresbyter. Hiermit hatte sich denn allerdings ein wirkliches kirchliches Beichtinstitut gebildet. Wieweit aber diese ganze Einrichtung verbreitet war, wissen wir nicht, und ebensowenig, ob die zuletzt angegebene Wendung desselben schon in unsern Zeitraum fällt. Im folgenden Zeitraum, nachdem die Verfolgungen aufgehört hatten, war es gewiß sehr natürlich, daß unser Institut, wenn es fortbestand, die beschriebene Wendung nahm. Allein in ihm ging es dann auch zeitlich genug wieder völlig ein.

Die Vorl. über die Gesch. des christl.-kirchl. Lebens fügen hier hinzu: Geschichte des kirchlichen Armenwesens.

Schon die Apostel trafen bestimmte Anordnungen wegen der Versorgung der Armen und Hilfsbedürftigen von Seiten der Christengemeinden. Es war ihr fester Grundsatz, daß es in einer Christengemeinde keine Nothleidende (mithin auch keine Bettler) geben dürfe. Doch trugen sie eben so entschieden dafür Sorge, daß nicht die Sorgfalt der Gemeinde von muthwilligen Armen gemißbraucht werden könne.

Sie trafen deshalb eine Einrichtung, bei der ein solcher Mißbrauch, soweit dieß überhaupt in menschlicher Macht steht, ausgeschlossen wurde. Ihre Grundsätze waren nämlich in diesem Punkte im Wesentlichen die folgenden:

1) Wer sich seinen Unterhalt durch Arbeit selbst erwerben kann, darf der Gemeinde nicht zur Last fallen. 2 Theff. 3, 10. 12.

2) Will ein solcher nicht arbeiten, so soll er nicht in der Gemeinde geduldet, — geschweige denn von ihr versorgt werden. 2 Theff. 3, 6—11.

3) Wer wirklich außer Stande ist, selbst für seine Bedürfnisse zu sorgen, — also wer wirklich hilfsbedürftig ist, — — aber in der Gemeinde Angehörige hat, die ihn zu versorgen vermögend sind, — der muß von diesen versorgt werden, und darf der Gemeinde nicht zur Last fallen. 1 Tim. 5, 4. 8. 16.

4) Dagegen hat die Gemeinde mit aller Treue für die wirklich verlassenen Armen zu sorgen, namentlich für die bejahrten und anderweitig verlassenen Wittwen. 1 Tim. 5, 5.

5) Doch dieß so, daß diese Wittwen hinwiederum ihrerseits dem Dienst der Gemeinde ihre Zeit und Kraft widmen sollen, soweit sie dieß vermögen, — mit andern Worten: so, daß sie zu Diakonissinnen bestellt werden sollen. 1 Tim. 5, 3—16. Vgl. J. C. Greiling, Ueber die Urverfassung der apostolischen Christengemeinen S. 56 ff.

Diese Grundsätze*) behaupteten sich nun auch noch während des gesammten Verlaufs unserer Periode im Wesentlichen in der christlichen Kirche als geltend. Noch immer nahm sich die Gemeinde als solche mit aller Liebe und Treue der ihr angehörigen Armen und Hilfsbedürftigen an. Wir haben nun aber hier die Art und Weise, auf welche sie dieß that, die Einrichtungen, die sie zu diesem Behuf traf, etwas näher anzugeben. Zu diesem Behuf bemerken wir folgendes:

a) Die Gemeinde nahm sich allerdings aller ihr angehörigen Armen an; doch sehen wir aus der Beobachtung der besondern Classen von Hilfsbedürftigen, auf deren Versorgung sie jetzt vorzugsweise ihr Augenmerk richtete, daß sie den apostolischen Grundsatz, nicht an Unwürdige ihre Wohlthaten zu verschwenden, noch festhielt. Diejenigen Classen von Hilfsbedürftigen nämlich, welche vor allen andern und ordnungsmäßig von der Gemeinde versorgt wurden, waren die folgenden:

1) Die Confessoren, wenn sie in den Gefängnissen Noth litten, oder nach ihrer Freilassung oft aller zur Fristung ihrer Subsistenz unentbehrlichen Mittel sich entblößt sahen.

2) Die sogen. kirchlichen Wittwen (χῆραι ἐκκλησιαστικαί, — weil sie in den κανών τῆς ἐκκλησίας eingetragen wurden.)**) Sie waren die alten Diakonissinnen, und für ihren Unterhalt sorgte die Gemeinde. Man ging aber bei ihrer Annahme sehr sorgfältig zu Werke, wie aus nachstehender Verordnung der apostolischen Constitutionen zu ersehen ist; Const. Ap. VIII, 25: εἰ μὲν ἐκ πολλοῦ ἀπέβαλε τὸν ἄνδρα, καὶ σωφρόνως καὶ ἀκαταγνώστως ἔζησε, καὶ τῶν οἰκείων ἄριστα ἐπεμελήθη ὡς Ἰουδὶθ καὶ Ἄννα αἱ σεμνόταται, καταταssέσθω εἰς τὸ χηρικόν· εἰ δὲ νεωστὶ ἀπέβαλε τὸν ὁμόζυγον, μὴ πιστευέσθω, ἀλλὰ χρόνον νεότης κρινέσθω· τὰ γὰρ πάθη ἐσθ᾽ ὅτε δὲ συγγηρᾷ ἀνθρώποις, εἰ

*) So nach Origenes Comm. in Matth. p. 879. Tom. III. Opp. Ruaei.

**) Vgl. Krabbe, Ueber die apostol. Constit. S. 144.

μὴ ὑπὸ κρείττονος χαλινοῦ εἰργόμεθα." Ignat. Ep. ad Polycarp. c. 4: „χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν· μετὰ τὸν κύριον σὺ αὐτῶν φροντιστὴς ἔσο."

3) Die Kranken.

4) Die Peregrini, — die reisenden Brüder. — Tertull. ad Uxorem II, 4: „Si et peregre frater adveniat, quod in aliena domo hospicium?"*) Vgl. auch die unten anzuführende Stelle aus Eusebius K. G. IV. 23.

5) Diejenigen, die sich früher von einem unter den Christen verbotenen Gewerbe ernährt hatten. Siehe den Fall mit dem Schauspieler bei Cyprian. Ep. 61 ad Eucratium [2, 2]: „Quodsi penuriam talis et necessitatem paupertatis obtendit, potest inter ceteros, qui alimentis ecclesiae sustinentur, hujus quoque necessitas adjuvari, si tamen contentus sit frugalioribus et innocentibus cibis nec putet, salario se esse redimendum, ut a peccatis cesset, quando hoc non nobis, sed sibi praestet."

6) Solche Handwerker, die besonders während der Verfolgungen verarmt waren, wurden von der Gemeinde unterstützt, um sich das zum Betriebe ihres Gewerbes erforderliche Material und Handwerkszeug wieder anschaffen zu können. Dieß geht (nebst vielem anderen) namentlich hervor aus folgender Stelle Cyprians Ep. 38 ad Caldonium, Herculanum et ceteros de abstinendo Felicissimo. [41, 1 H.]: „cumque ego vos pro me vicarios miserim, ut expungeretis necessitates fratrum nostrorum sumptibus istis, si qui vellent etiam suas artes exercere additamento, quantum satis esset, desideria eorum juvaretis, simul etiam et aetatis eorum et conditiones et merita discerneretis, ut etiam nunc ego, cui cura incumbit, omnes opto me nosse, et dignos quosque et humiles et mites ad ecclesiastiacae administrationis officia promovere" etc.

Wir fügen hier noch einige Hauptstellen an, die sich auf die vier ersten Rubriken gemeinschaftlich beziehen. Cyprian. Ep. 36 ad Clerum [7. H.]: „Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. Sed et peregrinis, si qui indigentes fuerint, sumtus suggeratis de quantitate mea propria, quam apud Rogatianum, compresbyterum nostrum, dimisi." Desgl. Ep. 4 ad Presbyteros et Diaconos p. 9 edit. Baluz. Ferner Ep. 5 ad Presbyteros et Diaconos p. 10 Bal. In Beziehung auf die Confessoren eben dasselbe auch Ep. 6 ad Rogatian. Presbyter. p. 13 Bal. Endlich Ep. 37 ad Clerum p. 50 Bal. Vgl. auch Tertullian. ad Martyres, unmittelbar im Anfange.

Anmerk. Einige sind der Meinung, auch die sogen. kirchlichen Jungfrauen seien von der Gemeinde unterhalten worden. (So z. E. Bingham Vol. III, p. 96. Allein daß dieß wenigstens nicht allgemein — nämlich wenigstens nicht in der abendländischen Kirche — der Fall war, geht wohl aus folgender Stelle deutlich genug hervor: Tertull. de velandis virginibus c. 9: „Scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique, salvo respectu

*) In Ansehung dieser Peregrini wurde die Kirche wohl sehr häufig hintergangen, — wenigstens vor Einführung der litterae formatae.

disciplinae, praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum in ecclesia denotaretur." Anders war es wohl in der morgenländischen Kirche, wo ja auch Jungfrauen zu Diakonissinnen genommen wurden. S. Const. Ap. VI, 18: „Διακόνισσα γινέσθω παρθένος ἁγνή· εἰ δὲ μήγε, κἂν χήρα μονόγαμος, πιστὴ καὶ τιμία." (Daher Ignat. Ep. ad Smyrn. c. 13: „ἀσπάζομαι τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας.") Hier im Morgenlande behauptete sich diese Sitte auch noch sehr lange Zeit. Noch Epiphan. Exposit. fidei c. 21 schreibt, die Diakonissinnen müßten sein „ἢ χηρεύσασαι ἀπὸ μονογαμίας, ἢ ἀειπάρθενοι οὖσαι;" ja noch der Kaiser Justinian verordnet Novella VI, 6. in Beziehung auf sie: „ἢ παρθένους καθεστώσας ἢ ἑνὸς ἀνδρὸς γαματὰς γενομένας."

b) Dabei wurde auch noch die apostolische Maßregel beobachtet, die von der Gemeinde zu versorgenden Personen, zugleich, wofern sie nämlich die dazu erforderlichen Eigenschaften besaßen, zu Kirchenämtern zu bestellen, wodurch sie der Gemeinde wiederum nützlich werden konnten, und die Gemeindekasse eine Erleichterung erhielt. Dieß fand nicht nur in Ansehung der Wittwen statt, die als Diakonissinnen der Gemeinde dienten, — sondern auch bei andern kirchlichen Armen, wie aus der oben unter a. b. angeführten Stelle Cyprians Ep. 38 [41 H.] hervorgeht.

Indessen scheinen alle diese Vorsichtsmaßregeln doch nicht mehr zugereicht zu haben, um völlig zu verhindern, daß sich nicht manche Aermere aus eigennützigen Absichten an die Christengemeinden anschlossen.

In den größeren Gemeinden kam nun oft eine ungemein bedeutende Anzahl solcher Armen, welche die Kirche zu versorgen hatte, zusammen. So schreibt der Römische Bischof Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien, bei Eusebius, K. G. VI, 43, die Römische Gemeinde habe außer ihren 152 Clerikern zu ernähren „χήρας σὺν θλιβομένοις ὑπὲρ τὰς χιλίας πεντακοσίας· οὓς πάντας ἡ τοῦ δεσπότου χάρις καὶ φιλανθρωπία διατρέφει."

Dazu kommt, daß die größeren und wohlhabenderen Gemeinden in dieser Beziehung häufig noch mehr als ihre eigne Last allein zu tragen hatten, indem sie die ärmeren und kleineren Gemeinden, besonders in den Provinzialstädten, deren Mittel oft ihrem eigenen Armenwesen nicht gewachsen waren, noch unterstützten. So schreibt Cyprian in dem oben erwähnten 61. [2. H.] Briefe an den Eucratius, einen Bischof einer Landstadt, von jenem Schauspieler: „Quod si illic ecclesia non sufficit, ut laborantibus praestet alimenta, poterit se ad nos transferre, et hic quod sibi ad victum atque ad vestitum necessarium fuerit, accipere, nec alios extra ecclesiam mortalia docere, sed ipse salutaria in ecclesia discere." Besonders aber zeichnete sich von Anfang an durch solche liebevolle Mittheilungen an andere Gemeinden, ja oft an die entferntesten, die Römische aus. Von ihr schreibt in dieser Rücksicht schon Dionysius von Korinth in seinem Briefe an den Röm. Bischof Soter bei Eusebius K. G. IV, 23. Eusebius schreibt nämlich: „ἐξ ἧς" (nämlich aus dem eben gedachten Briefe des Dionysius an den Soter) „οὐδὲν οἷον τὸ καὶ παραθέσθαι λέξεις, δι' ὧν τὸ μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς διωγμοῦ φυλαχθὲν Ῥωμαίων ἔθος ἀποδεχόμενος, ταῦτα γράφει· „ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὑμῖν ἔθος ἐστὶ τοῦτο, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, ἐκκλησίαις τε πολλαῖς ταῖς κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐφόδια πέμπειν."

Unter diesen Umständen brauchten die größeren Gemeinden nun freilich eine bedeutende Armenkasse. Ihr einzige Quelle aber waren die freiwilligen Gaben der Gemeindeglieder, die bei jedem Gottesdienst statthabenden Oblationes, von denen wohl gewöhnlich das eine Drittheil in die Armenkasse floß. Häufig bestimmten gewiß einzelne wohlhabendere Gemeindeglieder auch außerdem für diesen Zweck insbesondere ansehnliche Gaben, wie wir dieß z. B. von Cyprian sehen. In einzelnen Fällen eines die vorhandenen Mittel der Gemeindearmenkasse übersteigenden Bedürfnisses dieser Art scheinen die Bischöfe bisweilen Fasttage in ihren Gemeinden ausgeschrieben zu haben, in der Weise, daß das an ihnen hierdurch Ersparte der Kirchenkasse zum Behuf der Deckung eines solchen dringenden Bedürfnisses zufloß. Wenigstens versteht man so die schwierige Stelle Tertullians de jejuniis c. 13 („Bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare jejunia assolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa. Itaque si et ex hominis edicto et in unum omnes ταπεινοφρόνησιν agitis, quomodo in nobis ipsam quoque unitatem jejunationum et xerophagiarum et stationum denotatis?") am natürlichsten*) (mit Neander, Tertullian S. 287 f. K. G. I. 2. S. 427. Anders freilich Moßheim Comm. de reb. Chr. a Const. M. p. 265 f.).

Die Verwaltung des Armenwesens lag eigentlich dem Bischof ob; und er behielt sich auch gewiß allezeit die oberste Leitung desselben und die allgemeine Aufsicht über dasselbe vor. Dieß erhellt zur Genüge aus der oben (S. 474) angeführten Stelle aus Cyprians 38. Briefe.

Allein die Bischöfe waren doch nicht im Stande, für sich allein das gesammte Armenwesen selbst zu besorgen. Sie bedienten sich deshalb hierzu als ihrer Organe anderer Kleriker, — und zwar namentlich — ganz der ursprünglichen Bestimmung derselben gemäß — der Diakonen. Sie mußten die specielle Aufsicht über alle der Hilfe benöthigten Gemeindeglieder führen, dem Bischofe Listen derselben einreichen, und Vorschläge darüber machen, wie ihrer Noth am zweckmäßigsten abgeholfen werden könne. Ihnen war — wenigstens theilweise — die Armenkasse anvertraut und durch ihre Hände gingen alle Unterstützungen, die den Armen aus derselben zuflossen.

---

*) Man müßte dann allerdings annehmen, daß auch die stipes mensurnae des Clerus nicht selten auf diese Weise erhoben worden seien, — was an sich nicht eben wahrscheinlich aussieht. — Die im Texte befolgte Erklärung wird sehr bestätigt durch eine Stelle des Hirten des Hermas: Sim. 5, 3. vgl. Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu. B. II. S. 40. S. auch Origenes Hom. X. in Levit. 2. p. 246. Vol. II. de la Rue: „Haec ergo Christianis jejunandi ratio est. Sed est et alia adhuc religiosa, cujus laus quorumdam Apostolorum literis praedicatur. Invenimus enim in quodam libello ab Apostolis dictum: Beatus est, qui etiam jejunat pro eo, ut alat pauperem. Hujus jejunium valde acceptum est apud Deum, et revera digne satis. Imitatur enim illum, qui animam suam posuit pro fratribus suis." — Vgl. auch Bingham Origenes Vol. IX. p. 216 f. Desgl. Const. Ap. V, 20.

Dieß geht aus vielen Stellen der kirchlichen Schriftsteller unsers Zeitraums hervor. So Cyprian Ep. 49 ad Cornel. [52 H.] Desgleichen Dionysius von Alexandrien in dem Briefe an den Bischof Germanus, bei Eusebius K. G. VII, 11: „διάκονοι δὲ οἱ μετὰ τοὺς ἐν τῇ νόσῳ τελευτήσαντας ὑπολειφθέντες, Φαῦστος, Εὐσέβιος, Χαιρήμων· Εὐσέβιος, ὃν ἐξ ἀρχῆς ὁ θεὸς ἐνεδυνάμωσε καὶ παρεσκεύασε, τὰς ὑπηρεσίας τῶν ἐν ταῖς φυλακαῖς γενομένων ὁμολογητῶν ἐναγωνίως ἀποπληροῦν“ κ. τ. λ. Dasselbe beweisen folgende Stellen der apost. Constitut.: II, 31, 32. III, 19.

Gegen das Ende unsers Zeitraums hin erhielt den Hauptantheil an der Verwaltung des kirchlichen Armenwesens der neuentstandene sogenannte Archidiakonus, als bischöflicher Vicarius generalis in temporalibus. S. oben.

Werfen wir nun noch einen Blick zurück auf das Institut der Kirchendisciplin im Ganzen, wie es sich im Verlauf unsers Zeitraums gestaltete: so müssen wir anerkennen, daß es ursprünglich von dem Evangelium sehr conformen und beifallswürdigen Principien ausging, — aber schon gegen das letzte Drittheil unserer Periode hin den Grund zu einer völlig unevangelischen, ja antievangelischen Tendenz in sich aufnahm, die sich auch schnellen Schrittes fortentwickelte, — zugleich aber eben in dieser Gestalt eine entschiedene Stütze des hierarchischen Geistes, namentlich der Hierarchie der Bischöfe, zu werden begann.

Während unsers Zeitraums herrschte noch keineswegs durch die ganze katholische Kirche hindurch in der Kirchendisciplin eine durchgreifende Conformität (ungeachtet der wesentlichen Gleichheit des das Institut beseelenden Geistes); wir sahen aber, wie sie — ganz der Tendenz des Zeitalters gemäß, — schon die entschiedene Richtung auf eine solche allgemeine Conformität hin genommen hatte; wodurch die Gefahr und die Uebel, die mit der gegenwärtigen Gestalt des Instituts verknüpft waren, noch um ein bedeutendes vermehrt werden mußten.

Die weitere Ausbildung des Cultus und der ihm verwandten heiligen Handlungen schritt, wenngleich langsam, doch stätig auch in unserm Zeitabschnitt weiter fort.

Die gottesdienstliche Handlung selbst gestaltete sich nun zu festen und ausgeführteren Grundzügen seit der Scheidung der beiden Missae und auf der Grundlage der Idee von der Abendmahlsfeier als einer Mysterienfeier. Die ersten Anfänge stehender Liturgien bildeten sich, indem sich die wesentliche Gliederung der kultischen Handlung bestimmt fixirte, für die hauptsächlichsten Wendepunkte derselben stehende Formulae solemnes und für die Hauptgebete der wesentliche Inhalt. Sofern jedoch solche Gebete regelmäßig wiederkehrten, mußte sich unwillkürlich je länger desto mehr auch eine mehr oder minder sich gleich bleibende Weise ihres Ausdrucks bilden und befestigen. Doch geschah dieß nur in dem Maße, als es ohne schrift-

liche Aufzeichnung möglich war; denn es war jetzt Grundsatz, das Liturgische nicht in Schrift zu fassen. Solche Analogie von eigentlichen Liturgien gestaltete sich auf der Basis des gemeinsamen allgemeinen Grundtypus in sehr mannichfaltiger Weise; denn jede bischöfliche Gemeinde schaltete hier frei für sich. Doch wird man schon jetzt auf eine Annäherung an Uniformität in den wesentlichen Punkten einen Werth gelegt haben Von den einzelnen Stücken der Liturgie bildete sich jetzt am bestimmtesten das die Weihung der Abendmahls-Elemente einleitende Eucharistiegebet aus, trichotomisch, in einem kaum verkennbaren Parallelismus mit den drei Artikeln des apostolischen Symbolums. In diesem Eucharistiegebet, welches das Oblationsgebet war, wurden die Namen derer, welche Oblationen dargebracht hatten, fürbittend genannt, sowie die Namen anderer Personen, die der Kirche als Ganzem oder der bestimmten Einzelgemeinde besonders theuer waren. In diesem Eucharistiegebet, wie es scheint im dritten Haupttheile desselben, wurde schon jetzt auch der Verstorbenen gedacht (Origenes, Comm. in Ep. ad Rom., IX, 12, p. 652. Vgl. Ap. Const. VIII, 12. 13). Ursprünglich gewiß in danksagender Weise. Man sagte Gott Dank für die Vollendung der bereits im Glauben selig in die triumphirende Kirche hinüber gegangenen Glieder der streitenden, unter ihnen vor allen andern der Märtyrer. Dieses Gebet scheint leider frühzeitig mißverstanden und statt als Danksagungsgebet als Fürbittengebet aufgefaßt worden zu sein. Die Agapen gingen durch die Loslösung der Abendmahlsfeier von ihnen bei der Einrichtung eines eigenthümlich christlichen eigentlichen Gottesdienstes (s. oben) nicht sofort ein. Sie bestanden nach wie vor fort, neben dem eigentlichen Gottesdienst; nur mußten sie freilich entschieden an Bedeutung und Interesse verlieren, da ja die Abendmahlsfeier jetzt bei ihnen wegfiel. Es blieb jetzt von ihnen nur noch die Seite übrig, nach der sie Liebes- und Gemeinschaftsmahle waren. Sehr natürlich verband sich damit die Vorstellung, daß sie zugleich die Bestimmung hätten, den unbegüterten und nothleidenden Gemeindegliedern eine leibliche Erquickung zu gewähren. Wahrscheinlich mit Rücksicht auf Luc. 14, 12—14. (Daher wohl auch der Name δοχή: Ap. Const. II, 28. Pseudo-Ignat., Ep. ad Smyrn., c. 8.) Aus diesem Gesichtspunkt stellt Tertullian die Agapen dar in der Beschreibung, die er von ihnen gibt Apolog. c. 39. Ebenso Ap. Const. II, 28. In dieser Umgestaltung gingen die Agapen bald aus den Händen der Gemeinde auch in die einzelner Gemeindemitglieder über. Was die ganze Gemeinde an

ihren Armen that, das konnten und wollten nun auch einzelne begüterte Gemeindeglieder an denselben thun, und so entstand eine neue Gattung von Agapen, welche man die der Privatagapen nennen könnte. Sie beschränkten sich natürlich meist auf einen kleineren Kreis von Dürftigen, oder auch auf einen Kreis solcher, die unter einander persönlich befreundet waren In demselben Maße, in welchem diese Privatagapen häufiger wurden, werden dann gewiß die Gemeinde-Agapen immer seltener geworden sein, zumal da wahrscheinlich grade mit jenen die Mißbräuche mögen überhand genommen haben, über welche schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts bittere Klagen geführt werden, namentlich von (dem freilich montanistischen) Tertullian de jejuniis adv. Psychicos c. 17, und Clemens Alex., Paedagog. II, 1, p. 165 sqq. Potter. Wir sehen aus solchen Aeußerungen, daß der ursprüngliche Geist des Instituts von ihm gewichen war, daß man auf der einen Seite das Agapengeben als ein besonders verdienstliches Werk ansah im üblen Sinne, und daß auf der andern Seite manche Christen dasselbe als Vorwand zu allerlei rein geselligen, von jedem religiösen Geist baaren Schmausereien gebrauchen, und unter dem schönen Namen von Agapen ganz ordentlich weltliche, ja schwelgerische Gesellschaften und Gelage veranstalten mochten. In der Stelle Tertullians geschieht überdieß noch der Unsitte Erwähnung, daß bei den Agapen den Klerikern doppelte Portionen zugetheilt wurden (infolge eines groben Mißverständnisses der Stelle 1 Tim. 5, 17). Die Ap. Const. II, 28 verordnen dieß sogar ausdrücklich mit vielem Anliegen. Bei solcher Degeneration des Instituts mußte es in der Meinung der Besseren und allmälig in der öffentlichen kirchlichen Meinung selbst immer mehr sinken, und somit auch nach und nach in sich selbst zerfallen. Unsern Zeitraum überlebte es zwar; allein schon die Synode zu Gangra (um das Jahr 350) mußte schon einen ausdrücklichen Kanon (can. 11) gegen die Verächter der Agapen ergehen lassen. [*Doch s. Hefele, Conciliengesch. I, 757.] Doch gab es noch zu Augustins (c. Faustum, XX, 20) Zeit Wohlthätigkeits-Agapen. Ihre Abhaltung in den Kirchen aber wurde bald völlig untersagt. Schon Ambrosius verbot sie in Mailand (Augustin, Confess. VI, 2), und auch die Laodic. Synode (um d. J. 361), can. 28, und das Concil. Hippon. can. 29 thaten desgleichen. Das Laodicenische Verbot wiederholte dann letzlich auch das Concilium Trullan. can. 29 von Neuem.

Die Taufe angehend, wurde die Vorbereitung auf dieselbe, das Katechumenat, noch weiter ausgebildet. Zu den bisherigen Katechumenen-Classen kam noch eine neue hinzu, als oberste, die der s. g. γονυκλίνοντες.*) Es lag nämlich an sich nahe, denjenigen Katechumenen, welchen man, nachdem man sich von ihrem Ernst und der Aufrichtigkeit ihrer Absichten auf unzweideutige Weise überzeugt, die Zulassung zur Taufe zugesagt hatte, nun noch einen besondern speciell und unmittelbar auf die Taufe vorbereitenden Unterricht zu ertheilen. Ein besonders dringendes Bedürfniß wurde aber ein solcher specieller mystagogischer Unterricht, als bei der Taufe (s. unten) statt der früheren Sitte, den Täuflingen bloß ihre Zustimmung zu dem Symbolum abzufragen, in unserm Zeitabschnitt die andere aufkam, sie dasselbe selbst hersprechen zu lassen. Zu diesem Behuf mußte ihnen dasselbe ja nothwendig noch während ihres Katechumenenstandes eingelehrt und eingeübt werden. Dasselbe aber sofort allen der oberen oder kirchlichen Classe angehörigen Katechumenen mitzutheilen, auch denjenigen, welchen man noch nicht genugsam vertraute, um ihnen die bestimmte Zusicherung ihrer Annahme zur Taufe geben zu können, wäre höchst unzweckmäßig, ja bedenklich gewesen. Das natürlichste war vielmehr, daß man aus der oberen oder kirchlichen Hauptklasse noch wieder eine neue oberste Klasse ausschied, diejenigen nämlich, welche die ausdrückliche Zusicherung ihrer Reception bereits besaßen und nun noch erst unmittelbar auf die Taufe vorzubereiten waren. Diese neue Klasse finden wir denn auch schon bei Origenes, c. Cels. III, 51, und ebenso auch in den Apostol. Constitut., VII, 39. 40. Vgl. auch Concil. Neocaesar. (318), can. 5., Concil. Nicaen., can. 14. Die Zeit des Unterrichts in dieser unmittelbaren Vorbereitungsklasse mußte eine bestimmt gemessene sein. Der jedesmal nächste allgemeine Tauftermin bildete ihren natürlichen Schlußpunkt. Die Behandlung der Katechumenen in ihr war vorwiegend eine asketische, (Fasten, Gebet, geniculationes, Sündenbekenntniß), nicht eine unterrichtende. Dazu kam dann, (schon zu des Origenes Zeit) wenigstens in der alexandrinischen Kirche die traditio symboli.

---

*) Im Anfange des nächsten Zeitraums entwickelte sich dann, unter veränderten äußeren Verhältnissen, aus ihr die mit ihr nicht ohne weiteres zu identifizirende Klasse der βαπτιζόμενοι, φωτιζόμενοι, competentes.

Aus den Vorlesungen über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens.

Es fragt sich nun weiter nach der Beschaffenheit und Methode des Katechumenenunterrichts, worunter wir natürlich nicht den Unterricht meinen, welchen die Katechumenen, in den gottesdienstlichen Versammlnngen mit der ganzen Gemeinde gemeinschaftlich genossen, — sondern den Unterricht, welchen die Katechumenen in den ihnen speciell gewidmeten Unterrichtsstunden für sich besonders empfingen.

Die ursprüngliche Grundtendenz des Katechumenats überhaupt prägte auch dem Katechumenenunterricht seinen bestimmten Charakter auf, den derselbe auch noch lange nachher bewahrte, nachdem jene ursprüngliche Grundtendenz des Instituts selbst schon längst einer andern hatte weichen müssen. Wie nämlich ursprünglich der ethische Zweck bei dem Katechumenenwesen überhaupt der entschieden vorherrschende war, nicht der doctrinelle*): so theilte sich daher natürlich auch der gesammten Behandlung und Unterweisung der Katechumenen eine entschieden ethische Tendenz und Methode mit, neben welcher die doctrinelle Tendenz nicht nur ursprünglich, sondern noch während unsers ganzen Zeitraums entschieden im Hintergrunde stand. Sittliche Propädie, Erweckung, Entwickelung, Durchbildung, Reinigung,**) — überhaupt sittliche Befähigung zu einem wahren Christenthum, insonderheit zum richtigen Verständniß der christlichen Glaubenswahrheiten und zur Gemeinschaft mit der christlichen Kirche war die Hauptaufgabe des Katechumenenunterrichts, und blieb sie auch im Allgemeinen während unsers ganzen Zeitraums.

Dieß scheint schon zu Justins Zeiten (nach dem Wenigen zu urtheilen, was er uns über die Vorbereitung der Proselyten zur Taufe mittheilt) die Tendenz des Katechumenenunterrichts gewesen zu sein; dieß war sie unverkennbar zur Zeit des Origenes. Sie gibt er sehr bestimmt schon in der Hauptstelle c. Cels. III, 51. p. 480 an. Nicht nur als ein *προβασανίζειν* der *ψυχαί* derer, die den christlichen Religionsunterricht hören wollten, sondern namentlich bei ihnen ein *αὐταρκῶς ἐπιδιδόναι πρὸς τὸ θέλειν καλῶς βιοῦν* zu bewirken; sodann weiter eine *προαίρεσις, οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τὰ Χριστιανοῖς δοκοῦντα*, endlich die aufrichtigen, treuen unter ihnen nicht nur *ὅλῃ ψυχῇ ἀποδέχεσθαι*, sondern auch *βελτίους ὁσημέραι κατασκευάζειν*. Noch bestimmter ist die Stelle Hom. V. in Judic. §. 6 p. 469 Vol. II. R.: „Non enim in initiis statim discipulis de profundis et secretioribus tradendum est sacramentis, sed morum correptio, emendatio disciplinae, religiosae conversationis et simplicis fidei prima eis elementa traduntur. Istud est ecclesiae lac, haec incipientibus

---

*) Ebendeshalb konnte denn auch noch in einer Zeit, als die Kindertaufe schon sehr allgemein war, das Institut des Katechumenats neben ihr fortbestehen, ohne daß man hierin einen Widerspruch der Kirche mit sich selbst zu sehen brauchte.

**) Eine *κάθαρσις τῶν ἠθῶν*, wie sich Origenes ausdrückt, c. Cels. III, 53. p. 482.

parvulorum prima sunt elementa." Ebenso sieht man aus c. Cels. III, 52. 53. p. 482, wie es nach der Ansicht des Origenes bei der Behandlung der Katechumenen besonders auf eine *κάθαρσις τῶν ἠθῶν* ankomme; denn eben deshalb hält er sie ja in ihrem Vorbereitungszustande für unfähig, *τὰ βαθύτερα* des Christenthums zu vernehmen, weil sie den Korinthern glichen „*οὐ κεκαθαρμένοις πω τὰ ἤθη*." Ganz das gleiche folgt, wenn er c. Cels. I, 7. p. 326 erklärt, auch die Christen hätten ihre esoterischen Lehren, „*τὰ μὴ ἄξια φθάνειν εἰς ἀκοὰς βεβήλους καὶ μηδέπω κεκαθαρμένας*." Endlich auch c. Cels. III, 50. p. 480 stellt er den Katechumenenunterricht unverkennbar als einen Unterricht vorzugsweise in der Moral und als einen bestimmt auf die moralische Befähigung und Erziehung der Katechumenen berechneten vor: „*ἢ τί τούτοις παραπλήσιον πράττομεν, οἱ καὶ δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων προτρέποντες μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θεὸν τῶν ὅλων εὐσέβειαν καὶ τὰς συνθρόνους ταύτῃ ἀρετάς, ἀποτρέποντες δ' ἀπὸ τοῦ καταφρονεῖν τοῦ θείου, καὶ πάντων τῶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττομένων*." Genau denselben Gesichtspunkt stellen denn auch die Ap. Const. als leitenden Hauptgesichtspunkt für den Katechumenenunterricht auf. VII, 40. p. 383. Ebenso werden in der Gebetsform, welche die nämlichen Ap. Const. für den Akt der Handauflegung bei der Aufnahme in das Katechumenat vorschreibt, dem Katechumenen allerdings die Hauptpunkte des Geschichtlichen des Christenthums vorgeführt, aber dieß so, daß dabei sogleich die sittliche Abzielung derselben auf's allerbestimmteste und absichtlichste herausgestellt wird: VIII, 39. p. 382. Endlich gibt ja auch der Pädagog des Clemens Alex., welche Schrift ja eigentlich für Katechumenen bestimmt war, einen Beleg zu der aufgestellten Behauptung.

Sittliche Erziehung der Katechumenen also — beides, mittelst innerer Herzensreinigung und mittelst äußerlicher Lebensbesserung — für das Christenthum, insbesondere für das Verständniß des Evangeliums, für den Glauben an Christum, für die Gemeinschaft mit ihm und seinem Leibe, der Kirche, für die Theilnahme an dem christlichen Mysterium der Taufe, — das war die eigentliche Aufgabe, welche sich die Kirche in unserm Zeitraum für den Katechumenenunterricht setzte, — und gewiß mit großer, ächt christlicher Weisheit. In der Verfolgung dieses Zweckes wurde sie auch noch ganz besonders durch das Aufkommen der Vorstellung von den christlichen Sakramenten als Mysterien und insonderheit von der Taufe als einem christlichen Mysterium bestärkt, wie aus mehreren der angeführten Stellen des Origenes (c. Cels. I, 7. p. 325 sq. coll. III, 52. p. 482) und der Ap. Const. (VII, 40. p. 383) hervorgeht. (Der Einweihung in die heidnischen Mysterien ging ja auch eine *προκάθαρσις* voran.) Freilich aber erhielt die ganze Tendenz selbst durch die Einmischung dieser fremdartigen Vorstellung eine schiefe, unchristliche Wendung.

Die Mittel, denen man sich zu dieser moralischen Propädie bediente, waren nun nach den obigen Stellen theils eigentlicher moralischer Unterricht („moralis institutio"), theils strenge sittliche Aufsicht und Zucht [Kritik des sittlichen Wandels] („morum correptio") der Katechumenen, — theils allerlei moralische und religiöse Uebungen („emendatio disciplinae religiosae conversationis", — das „*βελτίους ὁσημέραι κατασκευάζειν*"), — namentlich wohl auch gemeinschaftliche

Gebetsübungen mit den Katechumenen, (so wurde namentlich die sogen. εὐχὴ χειροθεσίας, das Gebet, dem die γονυκλίνοντες noch beiwohnten, sehr häufig bei den Uebungen mit den Katechumenen gebraucht. S. Bingham, Vol. IV. p. 19 sq.), — wohl auch Fasten der Katechumenen; dieses letztere ganz besonders bei der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe. Den moralischen Unterricht knüpfte man wahrscheinlich häufig an Vorlesungen aus der h. Schrift („δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων", Origenes c. Cels. III, 50. p. 480) und (wenigstens nach der Analogie der späteren Zeit zu urtheilen) auch anderer Schriften erbaulichen, moralischen Inhalts, namentlich des Hirten des Hermas. Ob bereits in unserm Zeitraum den Katechumenen der Gebrauch der h. Schrift erlaubt war, vielleicht sogar empfohlen wurde, darüber fehlen uns alle Nachrichten; es läßt sich dieß aber, wenn wir auf die Analogie der nächstfolgenden Jahrhunderte (s. Bingham Vol. IV. p. 12 sqq.) sehen, allerdings vermuthen.

Wiewohl nun also der Katechumenenunterricht vorzugsweise moralischen und praktischen Inhalts war, so wurde deshalb doch bei demselben der Unterricht in den christlichen Glaubenswahrheiten keineswegs völlig übergangen. Im Gegentheil schreiben die Ap. Const. bei der Unterweisung der Katechumenen ausdrücklich auch grade einen solchen Unterricht vor, VII, 39. p. 382. Dieser Unterricht in den christlichen Glaubenswahrheiten wurde denn auch bereits in einzelnen Fällen mit vorzugsweise fähigen Katechumenen nicht blos ganz elementarisch, sondern schon auf eine mehr demonstrative und wissenschaftliche Weise eingerichtet. Dieß zeigt namentlich folgende Stelle des Origenes c. Cels. VI, 10. p. 637: „οὐ πρὸς πάντα οὖν τὸν προσιόντα φαμὲν, ὅτι πρῶτον πίστευσον, ὃν εἰσηγοῦμαί σοι, τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ· ἀλλ' ἑκάστῳ κατὰ τὸ πρέπον αὐτοῦ τῷ ἤθει καὶ τῇ καταστάσει προσάγομεν τὸν λόγον· μαθόντες εἰδέναι, πως δεῖ ἡμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι (Coloss. 4, 6). Καί εἰσιν, οἷς πλεῖον μὴ δυναμένοις τοῦ προτραπῆναι εἰς τὸ πιστεύειν τοῦτο κηρύττομεν· ἄλλοις δὲ, ὅση δύναμις, ἀποδεικτικῶς δι' ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων προσερχόμεθα. ἀλλ' οὐδὲ λέγομεν τὸ μετὰ χλεύης ὑπὸ τοῦ Κέλσου εἰρημένον, ὅτι „πίστευσον, ὃν εἰσηγοῦμαί σοι τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ, κἂν ᾖ δεδεμένος ἀτιμότατα, ἢ κεκολασμένος αἴσχιστα, κἂν χθὲς καὶ πρώην ἐν τοῖς πάντων ὀφθαλμοῖς ἐπονειδιστότατα κεκαλινδημένος·" οὐδέ φαμεν· „ταύτῃ καὶ μᾶλλον πίστευσον." εἰς ἕκαστον (de singulis rebus) γὰρ πειρώμεθα λέγειν, καὶ πλείονα ὧν ἐν τοῖς ἀνωτέρω ἐξεθέμεθα." Origenes gibt ein solches Verfahren mit den Katechumenen selbst als einzelne Ausnahme an; im Allgemeinen, so scheint es, bestand der Unterricht der Katechumenen in den Glaubenswahrheiten wohl vorzugsweise in der Mittheilung des Historischen des Christenthums; der Unterricht in den eigentlichen Dogmen des Christenthums aber wurde wahrscheinlich für die Zeit unmittelbar nach der Taufe, oder wenigstens für die unmittelbare Vorbereitung auf dieselbe (wie nachher z. B. bei Cyrill v. Jerusalem) aufgespart.

Daß die katechetische Form des Katechumenenunterrichts in unserm Zeitraum bei manchen Partien des Unterrichts schon gebräuchlich war, zeigt die zuletzt angeführte Stelle des Origenes (ἄλλοις δὲ, ὅση δύναμις, ἀποδεικτικῶς δι' ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων προσερχόμεθα"); und auch die Sache an sich betrachtet scheint es allerdings, als hätte die Natur des Verhältnisses zwischen den Katechumenen und ihren Lehrern und der praktische Zweck des Katechume-

nenunterrichts die Nothwendigkeit mit sich führen müssen, zu der katechetischen Form zu greifen. Die ausschließliche oder auch nur die vorherrschende Form des Katechetenunterrichts war die katechetische jetzt gewiß noch nicht, wie schon mehrere der obigen Stellen des Origenes (namentlich c. Cels. III, 50. p. 480) beweisen.

Zu den Riten bei der Verwaltung der Taufe kam in unserm Zeitabschnitt die Exorcisation des Taufwassers hinzu, gewiß infolge der halb und halb manichäisirenden Ansicht von dem Verhältniß des Reichs der natürlichen Schöpfung zu dem dämonischen Reiche, die jetzt, besonders in der abendländischen Christenheit, herrschte. Früher hatte eine Benediction des Taufwassers stattgefunden (s. Tertullian de baptism. c. 4); schon bei Cyprian und zu seiner Zeit ist aber aus dieser Benediction eine Exorcisation geworden. Jedoch nur im Occident, der orientalischen Kirche blieb sie fremd. Eine Exorcisation des Täuflings dagegen läßt sich aus unserer Periode durchaus noch nicht dokumentiren. Nur so viel ist nachweislich, wenigstens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts, daß es hier und da Sitte wurde, diejenigen, welche von Häretikern getauft worden waren, wenn sie zur katholischen Kirche herübertraten, nicht nur von Neuem zu taufen, sondern auch vorher noch zu exorcisiren, eine Praxis, welche von der Ansicht ausging, daß die häretische Taufe nicht nur keine wirkliche Taufe sei, sondern den Täufling auch noch positiv beflecke und unter die Gewalt der Dämonen bringe. Dieser Exorcismus gehörte aber in solchen Fällen gar nicht mit zur Taufe selbst; allein nichts desto weniger mag er die Veranlassung geworden sein zur Entstehung der Praxis der Exorcisation der Täuflinge überhaupt. Daß es indeß schon in unserm Zeitraum irgendwo zu dieser gekommen, dafür liegt kein Zeugniß vor.

[*Ueber den Streit wegen der Gültigkeit der Ketzertaufe findet sich nur die kurze Angabe: „die Ansicht der orientalischen, der alexandrinischen und der nordafrikanischen Kirche war, alle von Ketzern Getaufte als Ungetaufte zu betrachten; „in der römischen Gemeinde dagegen setzte sich aus nicht schwer einzusehenden Gründen die entgegengesetzte Praxis fest; die auf den Namen Christi von den Häretikern geschehene Taufe anzuerkennen, und übertretende Ketzer lediglich als poenitentes durch Handauflegung des Bischofs aufzunehmen. Später wurde in der Kirche eine mittlere Ansicht von dem streitigen Punkte die herrschende, welche das Concil v. Arles v. J. 313, can. 8, aufstellte: wenn es sich ergebe, daß der häretisch Getaufte auf Vater, Sohn und h. Geist getauft sei, so sollen ihm nur die Hände aufgelegt werden (ut accipiat Spiritum sanctum); im entgegengesetzten Fall soll er getauft werden. Es war dieß in der That ein Abfall von dem Lehrsatz von der Ausschließlichkeit der katholischen Kirche. Der

Meinung der Kirche nach war es das freilich nicht. Es war eben eine den äußeren Convenienzen zuliebe begangene Inconsequenz, zu der man sich hauptsächlich durch das Verhältniß zu den Donatisten verleiten ließ, die, sich selbst für die alleinige wahre katholische Kirche ansehend, unerbittlich über dem alten nordafrikanischen Grundsatz festhielten."

Die Kindertaufe, die im vorigen Zeitabschnitt schwerlich schon die herrschende Praxis war, kam in dem unsrigen in den vollen Gang. Origenes (der sie sogar für apostolischen Ursprungs hält) kennt sie als, in seiner Umgebung wenigstens, althergebrachte Uebung. Ebenso war sie zu (des sich wider sie ereifernden) Tertullians (de baptismo c. 18) Zeit in der nordafrikanischen Kirche allgemein im Schwange. Zu Cyprians Zeit weiß man es in derselben gar nicht mehr anders, als daß die Christen die Kinder, die ihnen geboren werden, ohne allen Verzug taufen lassen. S. besond. Cyprian Ep. 64 ad Fidum 2. 3. Zudem setzt die jetzt, wenigstens in der afrikanischen Kirche, so gebräuchliche Kinderkommunion nothwendig die Kindertaufe voraus. Auch die Ap. Const. (VI, 15) verordnen sie.

Von den christlichen Festen fanden die Märtyrerfeste ein ganz besonderes Interesse. Zum Behuf derselben führten die einzelnen Gemeinden genaue Register über die Todestage der aus ihrer Mitte abgeschiedenen Märtyrer, förmliche (lokale) Märtyrerkalender. Der eigentlich wesentliche Theil dieser Feiern waren die oblationes et sacrificia pro martyribus (die wir bei Cyprian so häufig erwähnt finden). Der ursprüngliche Sinn dieser Handlung war ein untadeliger. Wie die Hinterbliebenen überhaupt im Bewußtsein um ihre fortdauernde Gemeinschaft mit im Herrn abgeschiedenen Angehörigen und zur Erhaltung dieses Bewußtseins jährlich an den Todestagen derselben das h. Abendmahl feierten, und in ihrem Namen, als wären sie noch lebende Glieder der Gemeinde, eine Gabe zum Altar brachten, wofür dann (nach der bei den Oblationen überhaupt gangbaren Uebung) in dem Eucharistiegebet ihre Namen mit erwähnt wurden unter denen der Offerenten: so verfuhren auch ganze Gemeinden in Ansehung der ihnen angehörigen Märtyrer. Zur Erneuerung ihres Bewußtseins um ihre fortdauernde Gemeinschaft im Herrn mit ihnen feierten sie jährlich an ihren Todestagen (natalitia) die Communion und gedachten in den dieselbe begleitenden Gebeten ihrer ausdrücklich. (Commemoratio martyrum). Aber diese Vorstellung trübte sich frühzeitig und nahm eine bedenkliche Wendung. Wenn nämlich die oblationes pro defunctis ursprünglich oblationes vice defunctorum waren:

so verstand man dieses pro frühzeitig anders, und sah als den Zweck der Handlung an, daß sie ein dem Abgeschiedenen in seinem jetzigen Zustande förderliches Opfer sein solle, weshalb man denn auch mit derselben eine Fürbitte für die Abgeschiedenen verband. (So schon bei Tertullian und Cyprian.) Diese Vorstellung konnte nun freilich (bei der damals herrschenden Meinung von dem Zustande der Märtyrer unmittelbar nach ihrem Tode) auf die oblationes pro martyribus keine Anwendung leiden, und man faßte diese daher als Dankopfer auf, die man Gott für die gnädige Vollendung der Märtyrer darbringe. In einzelnen Fällen wenigstens wurden schon jetzt festliche Mahlzeiten mit diesen Märtyrerfesten verbunden. Ursprünglich hatten sie hauptsächlich den Zweck, den dürftigen Gemeindegliedern an einem solchen allgemeinen Freudentage der Gemeinde durch leibliche Erquickung die Freude zu erhöhen; aber später arteten diese Mahle in große Unordnungen aus. Und auch jetzt schon mag es wohl an Ausartungen dabei vielfach nicht gefehlt haben. Wenigstens können wir kaum etwas anderes erwarten, wenn wir von Gregor dem Wunderthäter lesen, daß er unter seinen neu bekehrten Neocäsarensern, um ihnen in ihrer Schwachheit eine Schadloshaltung für die Einbuße der Lust bei den heidnischen religiösen Volksfesten zu gewähren, Märtyrerfeste anordnete. (Gregor. Nyssen., Panegyr. in Gregor. Thaumat., p. 574 (Tom. III. Opp. Paris. 1638. fol.)) Am liebsten feierte man die Feste der Märtyrer natürlich auf ihren Grabstätten; die Cömeterien waren deshalb die frühsten und gewöhnlichsten Lokale für diese Feiern, namentlich auch unterirdische. Aber auch hierin lag eine Veranlassung zu mancherlei Unordnungen. Das Concil. Illiberin. (can. 35) muß schon dem Unfug entgegentreten, daß hin und wieder Nachtwachen in coemeterio als Gelegenheiten zu unzüchtigen Ausschweifungen benutzt wurden, und deshalb dem weiblichen Geschlecht die Theilnahme an dergleichen Vigilien untersagen.

Nach diesem Allem können wir uns zuletzt noch ein Urtheil über den **Zustand des moralischen Lebens** der Christenheit in unserm Zeitabschnitt bilden. Es tritt an ihm ohne Zweifel immer noch eine Lichtseite stark hervor. Allerdings ist das Bild der damaligen Christenheit reich an erhebenden Zügen von moralischer Reinheit und Stärke. Wir bewundern mit Recht die unbesiegliche Tapferkeit und

Glaubensfreudigkeit der Märtyrer und die in den Christengemeinden einheimische, in gleichem Maß innige und werkthätige, aufopferungsvoll sich hingebende Bruderliebe, die durch eine musterhafte Armenpflege unterstützt wird,*) und um desto kräftiger ist, je bewußtvoller sie sich auf den engeren Kreis der christlichen Gemeinschaft concentrirt. Aber um deßwillen schließt sie doch keinen aus dem Bereich ihrer Bethätigung aus, namentlich auch nicht die Heiden. Ein glänzender Beleg dafür ist das Benehmen Cyprians und seiner Gemeinde bei einer verheerenden Seuche, die unter der Regierung des Gallus zu Karthago wüthete (s. Vita Cypriani per Pontium diaconum, c. 9. Vergl. Cyprian, de mortalitate), und was Dionysius v. Alex. (bei Eusebius, K. G. VII, 22) von dem ähnlichen Verhalten der Christen zu Alexandrien gegen die dortigen Heiden bei einer dort grassirenden Pest (in scharfem Gegensatz gegen das Verhalten der dortigen Heiden auch gegen einander) erzählt. Wir müssen ferner eine warme Freude haben an dem so sichtbar veredelnden Einfluß, welchen das Christenthum auf das eheliche und das häusliche Leben gewinnt, über das es den Geist der Keuschheit und der Andacht**) verbreitet, — über den moralischen Ernst, der sich bei der Behandlung aller Lebensverhältnisse unter den Christen kund gibt, -- an der Einfachheit ihrer Sitte, die eine überfeinerte und in sich faul gewordene Kultur wieder abzuthun weiß. Alle diese leuchtenden Züge in dem Bilde des Lebens der Christen treten überdieß in ein desto helleres Licht, sobald man mit demselben das Leben der damaligen heidnischen Welt vergleicht in seiner völligen Versunkenheit, Lieblosigkeit, Gemeinheit, Schlaffheit, Nichtigkeit, Auflösung.

Allein neben dieser Lichtseite an dem Leben der jetzigen Christen dürfen wir uns doch auch die Schattenseite desselben nicht verbergen. Aller Kräftigkeit ungeachtet ist demselben doch auch eine gewisse krankhafte Beschränktheit und Dürftigkeit charakteristisch. Diese Chri-

---

*) So hatte ja (vgl. ob. S. 475) (nach Cornelius von Rom bei Eusebius, VI, 43) die römische Gemeinde um die Mitte des 3. Jahrh. χήρας σὺν θλιβομένοις ὑπὲρ τὰς χιλίας πεντακοσίας, οὓς πάντας ἡ τοῦ δεσπότου χάρις καὶ φιλανθρωπία διατρέφει. Und außerdem sandte sie selbst den Gemeinden in Syrien, Arabien (s. Dionysius Alex. bei Eusebius VII, 5) und Cappadocien (s. Basil. Ep. 70) Unterstützungen.

**) Man denke auch an die jetzt in den christlichen Familien häufige Bibellektüre. S. z. E. Tertullian, ad uxorem, II, 6. 8. u. s. w. Clem. Alex., Paedag. II, p. 194 D. ed. Paris.

stenheit weiß um keinen positiven moralischen Zweck, namentlich um keinen positiven sittlichen Zweck, der sich ihr stellte. Eine gewisse Herbigkeit und Schroffheit geht durch ihr Leben hindurch. Das verklärende Licht reiner Schönheit ist nirgends über dasselbe ausgegossen. Das irdische Dasein wird als ein Jammerthal betrachtet und das Herz grade der Edelsten gehörte allein der zukünftigen Welt an, von der doch auch sie keine irgend deutliche Vorstellung besaßen. Alle Beziehungen zu dem gegenwärtigen Dasein lagen unter dem Druck eines Geistes der Sorge und Aengstlichkeit; denn das ganze irdische Leben erschien als das Reich des Teufels. Die Vorstellung von der Macht und der Wirksamkeit des Teufels war jetzt, besonders durch die Verfolgungen, auf's höchste gesteigert, und mit ihr die Furcht vor den Dämonen. Von ihnen sah man sich allerorten umgeben, gegen sie suchte man sich bei allem Thun und Lassen durch die Bekreuzigung zu wahren. Nicht selten begegnen uns aber auch Spuren einer viele Christen beherrschenden rohen, feindselig fanatischen und rachsüchtigen Stimmung gegen das Heidenthum und die Heiden. Der Druck der Verfolgungen von Seiten der Heiden, die beständigen Ausbrüche der heidnischen Volkswuth gegen die Christen — erklären das ja natürlich genug. Selbst das so bewunderungswürdige Märtyrerthum hat doch auch seine schwachen Seiten. Es wird schon durch die maßlose Ueberschätzung, die es erleidet, unvermeidlich in eine schiefe Stellung gebracht. Denn nicht nur daß es die Taufe ersetzen sollte als Bluttaufe, und die eigenen Sünden des Märtyrers tilgen und ihn unmittelbar in den Genuß der himmlischen Herrlichkeit einführen sollte: es sollte ja sogar (nach Cyprian und Origenes) die Kraft besitzen, fremde Sünden zu sühnen. Das fanatische Sichdrängen zum Märtyrerthum, obgleich es von den besonnensten Kirchenlehrern gemißbilligt wurde, hatte doch auch seine zahlreichen Bewunderer. Es waren bei Einzelnen sehr unlautere Beweggründe, (wie die Desperation wegen einer erdrückenden Schuldenlast, die Furcht vor Criminalstrafen u. dergl.) die sie zum Märtyrerthum, als zu einer Art von Selbstmord, ermuthigten*), und Confessoren machten sich

---

*) Clemens von Alexandrien, Strom. VII, p. 871: [*nachdem Clemens die wahren Christen unterschieden hat von jenen *τῶν ἄλλων λεγομένων μαρτύρων*, die er tadelt als *ἐπιῤῥιπτοῦντες αὐτοῖς κινδύνοις οὐκ οἶδ᾽ ὅπως*] *οἱ μὲν γὰρ φιλοδοξίᾳ* (nämlich *ἐμμένουσιν τῇ ὁμολογίᾳ*), *οἱ δὲ εὐλαβείᾳ κολάσεως ἄλλης*

der Trunkenheit, der Unzucht, des Ehebruchs, der Betrügerei schuldig.*)

Diese und ähnliche Erscheinungen können uns auch nicht ernstlich befremden. Sie sind die innerlich nothwendigen Folgen des einseitigen religiösen Supranaturalismus, zumal bei der damaligen äußeren Lage der Christen. Auch darf dabei die eigenthümliche Zusammensetzung der damaligen Kirche nicht aus der Acht gelassen werden. Die Personen aus den ungebildeten Ständen bildeten in ihr eine unverhältnißmäßige Ueberzahl.**) Diese abnorme Mischung der einzelnen Elemente mußte eine relative Ungesundheit des Lebens in ihr zur Folge haben. Verständigerweise kann man es ja auch gar nicht anders erwarten, als daß das neue Leben, welches aus der Mischung (chemischen Verbindung) des neuen christlichen Geistes mit dem so tief in sich verdorbenen alten natürlichen Leben der Menschheit hervorging, in diesem so frühen Zeitpunkt noch bei weitem nicht vollständig abgegohren sein, und daß ihm deshalb noch eine seinem Wesen selbst fremde Trübheit und Schärfe beiwohnen werde.

Allein außer diesen mehr bloß negativen Mängeln verunstalteten das christliche Leben dieser Zeit auch genug eigentlich positive Flecken. Sogleich im Anfange unsers Zeitabschnitts fiel ein schon sehr allgemeiner Verfall der Moralität unter den Christen in die Augen (Cyprian, de lapsis, p. 182 sqq. und de unitat. eccl., p. 119 sq. Origenes, Hom. 4 in Jerem, p. 144. Eusebius VIII, 1), der sich auch durch die so sehr große Zahl der Abfälligen unter der decianischen Verfolgung auf Schrecken erregende Weise herausstellte. Die vieljährige äußere Ruhe, deren die Christen sich erfreut hatten, hatte sie sicher und schlaff gemacht und sehr vielen Veranlassung gegeben, aus unlauteren Beweggründen zum Christenthum hinüberzutreten. (Origenes, c. Cels. I, 67, p. 382.) Die von nun an sich so heftig erneuernden Verfolgungen frischten freilich das christliche Leben sichtlich wieder an; aber auch diese Wirkung erlosch, nachdem die Gefahr sich verzogen hatte, bald wieder, wie es sich unter der diocletianischen

δριμυτέρας, οἱ δὲ διά τινας ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας τὰς μετὰ θάνατον ὑπομένοντες, παῖδες ἐν πίστει. Vgl. Tertullian ad Martyres c. 1. init.

*) Vgl. die Stellen Cyprians bei Gieseler, I, S. 299 not. f.

**) Denn völlig fehlte es allerdings der Kirche nicht an Mitgliedern aus den höheren gebildeten Ständen. S. z. B. Origenes c. Cels. III, 44, p. 476 sqq. 480. VI, 14, p. 640.

Verfolgung zeigte. Daß in der Christenheit unsers Zeitabschnitts auch die gröbsten Vergehungen nichts Unerhörtes waren, wird schon durch die auf uns gekommenen Kirchengesetze und Disciplinarverordnungen dokumentirt.*) (Gesetze gegen allerlei Arten von Betrügereien im Handel und Wandel s. Ap. Const. IV, 6.) Allerdings mochten die Christen sich im Allgemeinen durch ihre Keuschheit auszeichnen; aber nichts desto weniger (von dem schon oben Angeführten ganz abgesehen) finden wir doch genug gegen Sünden der Unkeuschheit gerichtete Synodalkanones. Sogar Gesetze gegen das lenocinium kommen schon vor: Can. Illiber. 12. 70. Vgl. Tertullian de idololatr. c. 11. Unter dem Deckmantel der Religion fing man schon an, der Unkeuschheit die Zügel schießen zu lassen. Nachtwachen auf den Gräbern der Märtyrer wurden schon hin und wieder als Gelegenheiten zu Ausschweifungen benutzt. Selbst die Kirchlichkeit, auf die doch ein so überwiegendes Gewicht gelegt wurde, kühlte sich hier und da sehr ab. Die Synode von Elvira (can. 21) mußte schon ernstliche Maßregeln gegen die Vernachlässigung des Kirchenbesuchs vorkehren.**) Auch an dem Sittenzustand des Klerus gab es vielerlei auszusetzen.***) (Siehe Cyprian de lapsis im Anfange. Can. Apost. 66.) Im Gefolge dieses Verfalls der Moralität fing dann auch der Aberglaube schon an zu wuchern. Wie konnte es auch anders sein von einem Standpunkt aus, der auf eine Buchstabenorthodoxie einen höheren Werth legte als auf Sittenreinheit?†) Es fehlt nicht an Spuren krassen Aberglaubens. Die Kirchengesetze mußten bereits gegen allerlei Arten theils judaisirenden, theils ethnisirenden Aberglaubens einschreiten. Namentlich kam es vor, daß die Christen Magie trieben. Die Reliquienverehrung kam schon stark in den Gang. (Lucian bei Augusti, Archäol. 4, 46. Apost. Constitut. VI, 30. Die Lucilla zu Karthago [*Schröckh, 9, 231].)

---

*) Vgl. Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu, II, S. 533—535.

**) Vgl. die Klagen des Origenes über die Unaufmerksamkeit seiner Zuhörerinnen: Hom. 13 in Exod., §. 3, p. 176, col. 1. E. F.

***) Vgl. Stäudlin, a. a. O., II, S. 595—599.

†) Schreibt doch sogar ein Origenes (Ser. Commentarior. in Matth., §. 33): Et malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem pejus arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam Scripturarum sentire. Quoniam sicut in peccatis mortalibus, puniendi sumus amplius propter dogmata falsa peccantes.

Genug, als das Gesammtresultat des ersten Zeitraums der Geschichte des Christenthums stellt sich am Schluß desselben unverkennbar eine merkliche Depravation des Christenthums heraus, wir mögen nun auf den Geist der christlichen Frömmigkeit überhaupt sehen, oder auf Lehre und Leben insbesondere, — also wenn man sein Ergebniß lediglich an und für sich und außerhalb seines Zusammenhanges mit dem Ganzen des geschichtlichen Entwickelungsganges des Christenthums betrachtet, — aber auch nur dann — ein entschiedener Rückschritt.

Druckfehler-Verzeichniß.

S. 24 Z. 4 v. o. l. μετανοεῖτε.
„ 24 „ 19 v. o. l. ἔρχεται ſtatt ἔρχηται.
„ 32 „ 4 v. o. l. Anfängen ſtatt Anhängen.
„ 49 „ 19 v. o. l. αὐτῷ.
„ 118 „ 9 v. o. iſt das Fragezeichen hinter Marc Aurel zu ſtreichen.
„ 120 „ 9 v. o. l. Διόγνητον.
„ 142 „ 13 v. o. l. σώζεσθαι.
„ 143 „ 9 v. o. l. ἐν ſtatt εἰ
„ 143 „ 6 v. u. l. συζυγίαι.
„ 144 „ 3 v. o. l. χριστιανοὺς γεγενῆσθαι.
„ 153 „ 9 v. u. l. ἐπὶ τῆς καρδίας.
„ 154 „ 16 v. o. l. ἁγνεία.
„ 161 „ 5 v. o. l. Smyrnaeos ſtatt Magnesios.
„ 161 „ 9 v. o. l. Euſebius ſtatt Chriſtus.
„ 172 „ 2 v. u. l. Tert.'s ſtatt Text's.
„ 186 „ 9 v. u. l. χωρίον Ῥωμαίων.
„ 189 „ 18 v. o. l. προςηγορίαν.
„ 190 „ 6 v. u. l. Ἀσίας.
„ 191 „ 3 v. u. l. Ἀντιόχειαν.
„ 192 „ 15 v. u. l. Ῥώμης.
„ 193 „ 3 v. o. l. μιᾷ.
„ 194 „ 6 v. u. l. Θηβαΐδος.
„ 196 „ 10 v. o. l. χρὴ.
„ 208 „ 2 v. u. l. Kirchenorganiſirende.
„ 245 „ 1 v. u. l. θησαυρίζων.
„ 246 „ 4 v. u. l. τὴν.
„ 336 „ 20 v. o. l. als ſolcher.
„ 351 Z. 7 v. u. l. πρῶτον.
„ 398 Zuſatz Z. 5 ſtatt C. 32 zu leſen: Vorl. über d. Geſchichte d. chriſtlich-kirchlichen Lebens 32.
„ 399 Z. 5 v. u. das Fragezeichen vor: das.
„ 412 im Zuſatz Z. 5 l. chriſtlich-kirchlichen
„ 428 Z. 1 v. u. l. Geiſtes und Lebens.

Rothe, Richard

Richard Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens

Bd.: 1

Heidelberg 1875